



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica
Especialidad de Filosofía Práctica

Trabajo Fin de Máster
Artificio y voluntad.

Michael Oakeshott y su interpretación conservadora de la
filosofía política de Thomas Hobbes

Autor: Mario Ramos Vera
Tutor: José María Hernández

Madrid, 13 de septiembre de 2014

RESUMEN

El objeto de este trabajo es demostrar que Michael Oakeshott ha recibido la influencia de la filosofía política de Thomas Hobbes. Junto a una interpretación graduada y matizada a lo largo de una serie de reseñas, artículos y ensayos –los más importantes fueron recogidos en el libro *Hobbes on Civil Association*–, la ascendencia del pensamiento hobbesiano aparece en algunas de las ideas que vertebran la obra de Oakeshott: la asociación civil, la autoridad, el escepticismo... Sumado a la interpretación del estado de naturaleza y del contractualismo, Oakeshott aporta una visión dulcificada del constructo político que sería el Leviatán. Todos estos elementos contribuirán a ubicar a Oakeshott en una posición singular y secular dentro de la tradición política conservadora.

ABSTRACT

The purpose of this essay is to show that Michael Oakeshott has been influenced by the political philosophy of Thomas Hobbes. Besides a gradual and qualified interpretation of reviews, articles and essays – the most important ones were mentioned in the book *Hobbes on Civil Association*–, the influence of the hobbesian thought appears in some of the ideas that vertebrate Oakeshott works: civil association, authority, skepticism ... In addition to the interpretation of the state of nature and contractualism, Oakeshott provides a tempered vision of the political construct that it would be the Leviathan. All these elements contribute to place Oakeshott in a unique and secular position among the conservative political tradition.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

1.	INTRODUCCIÓN.....	4
1.1.	Sobre Michael Oakeshott y Thomas Hobbes	4
1.2.	Objetivo e itinerario del trabajo.....	7
2.	OBRAS DE OAKESHOTT CENTRADAS EN LA REFLEXIÓN POLÍTICA DE HOBBS	10
2.1.	«Thomas Hobbes» (1935-36).....	11
2.2.	«The Political Philosophy of Thomas Hobbes» (1957).....	14
2.3.	Hobbes on Civil Association (1975).....	15
2.3.1.	«Dr. Leo Strauss on Hobbes» (1937).....	15
2.3.2.	«Introducción» a <i>Leviatán</i> (1946)	17
2.3.3.	«Leviathan: A Myth» (1947).....	23
2.3.4.	«The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes» (1960)	25
2.4.	«Logos and Telos» (1971).....	29
3.	DE LA GUERRA DE TODOS LOS HOMBRES AL LEVIATÁN: ESTADO DE NATURALEZA, CONSTRUCTO ARTIFICIAL Y CONTRACTUALISMO HOBBSIANO	30
3.1.	Estado de Naturaleza: la guerra de todos contra todos y la soledad	31
3.2.	El singular contractualismo hobbesiano	34
3.3.	El constructo y artificio hobbesiano	35
4.	EL LENGUAJE MORAL DEL INDIVIDUALISMO, LA ASOCIACIÓN CIVIL Y LA AUTORIDAD DEL SOBERANO	37
4.1.	Del lenguaje moral del individualismo al orden político	38
4.2.	La autoridad del soberano	42
5.	FILOSOFÍA POLÍTICA, EPISTEMOLOGÍA, ESCEPTICISMO Y RACIONALISMO	45
5.1.	La filosofía política: su concepto para Hobbes	46
5.2.	De la ley natural y el desarraigo del lenguaje teológico a la crítica al racionalismo	49
6.	EL CARÁCTER CONSERVADOR DE OAKESHOTT Y LA INFLUENCIA DE HOBBS	51
6.1.	Definiciones de ideología.....	51
6.2.	La teoría política del conservadurismo	54

6.2.1.	<i>Los pilares de la tradición de pensamiento conservador</i>	55
6.2.2.	<i>Principios y concepción de la actividad política en el conservadurismo</i> .	56
6.2.3.	<i>Propuestas y corrientes del conservadurismo</i>	60
6.3.	Thomas Hobbes: el constructo como salvaguarda de derechos en el pensamiento conservador.....	62
6.4.	Oakeshott: la gramática conservadora de lo político y su raigambre hobbesiana	65
7.	CONCLUSIONES.....	74
	BIBLIOGRAFÍA	79
	Fuentes primarias	79
	Fuentes secundarias	81
	ÍNDICE ONOMÁSTICO.....	90
	ÍNDICE DE MATERIAS.....	3

1. INTRODUCCIÓN

Con este trabajo de investigación pretendemos abordar el ascendiente que el pensador Thomas Hobbes (Malmesbury, 1588-Harwick, 1679) ejerció sobre Michael Oakeshott (Kent, 1901-Dorset, 1990) en relación con la filosofía política¹.

1.1. Sobre Michael Oakeshott y Thomas Hobbes

A su muerte, Michael Joseph Oakeshott sería reconocido como el mayor filósofo político desde John Stuart Mill o Edmund Burke² y el más original y creativo de los

¹ Podríamos utilizar metafóricamente la perífrasis «diálogo intelectual» si asumimos la debida cautela de considerar los siglos que separan las vidas de ambos filósofos. Por tanto, el análisis elaborado por Oakeshott tanto de la figura como de la obra intelectual de Hobbes responde más a un intento de interpretar textos y enriquecer la singular adscripción conservadora del primero que a un intercambio teórico fecundo –e imposible cronológicamente– entre ambos.

² *Daily Telegraph*, 21 de diciembre de 1990.

académicos del siglo XX³. De su figura intelectual se alabaría su condición como uno de los lectores e intérpretes más astutos, selectivos y reflexivos de la obra de Hobbes (Tregenza, 2003, 2). Así, el vínculo intelectual que Oakeshott mantuvo con Hobbes, y cuya influencia reconoció siempre, será el marco de nuestro trabajo.

Durante su juventud, Oakeshott representó la tradición filosófica idealista inglesa⁴ y alcanzó notoriedad por su articulación de un pensamiento conservador caracterizado por su preocupación por aprender del vínculo entre el pasado y el presente, por el respeto a la continuidad y a las tradiciones tanto en el ámbito individual como comunitario, por su intuición en beneficio de lo concreto y lo particular, así como por la actividad orientada a preservar la identidad en torno a un discurso similar de códigos compartidos. Este conservadurismo fue crítico con la política ideológica –denominada como «política del libro»– y, en consecuencia, evitaba presentar un credo, dogma o programa cerrado. No obstante, estas ideas conservadoras no estaban fundamentadas metafísicamente ni legitimadas por un orden trascendente. Por el contrario, representaban un conservadurismo entendido como una actitud o disposición hacia la vida.

Para explicar esta singularidad de su filosofía política, es conveniente señalar que Oakeshott, pese a la animadversión que sintió hacia el laborismo inglés durante los años de la postguerra, siempre fue contrario a encuadrarse dentro del eje izquierda-derecha en el espectro ideológico. Buena parte de la literatura secundaria ha puesto de manifiesto que el conservadurismo oakeshottiano presenta un carácter con rasgos liberales que le ha vinculado con la tradición política liberal-conservadora anglosajona,

³ *The Guardian*, 21 de diciembre de 1990.

⁴ Ante la pregunta sobre el problema del conocimiento y la perspectiva sobre nuestra posibilidad de conocer con certeza filosóficamente justificada la verdad frente a cualquier crítica, el idealismo implica una respuesta negativa por parte del objeto. Esta doctrina desconfía de la posibilidad de conocer el mundo sensible y defiende únicamente como mundo real el plano ideal o la inteligencia. El idealismo privilegia la idea por encima de cualquier otra cosa como reducto de la verdad, rechaza lo sensible y recela de los datos externos a nuestra inteligencia. Atraviesa la historia de la filosofía, y se opone al realismo y al materialismo. De ahí que Oakeshott, durante su juventud idealista, «en su comprensión de la experiencia se opone a la escisión entre espíritu y realidad externa, por cuanto el mundo sólo es apprehendido como tal mediante el pensamiento» (Oliet, 1993, 220).

entendida como opción reformista regida por el principio de prudencia en cuanto a su eficacia.

En este contexto, ajeno al ámbito en el que el conservadurismo es entendido dentro de la cultura política continental, Michael Oakeshott compartiría su lugar con referentes teórico-prácticos del legado y el imaginario *tory* como Lord Acton, Edmund Burke, Friedrich Augustus Von Hayek o Benjamin Disraeli. Pese a estas alusiones, si trazamos el sendero intelectual recorrido por Oakeshott encontramos la influencia de diversos autores en su pensamiento, entre los que destacan Montaigne, Collingwood, Hegel y, muy especialmente, Thomas Hobbes.

Es relevante exponer cuáles fueron los precursores y las ideas filosófico-políticas que nutrieron las reflexiones de Oakeshott, puesto que el propio profesor de Kent aseveraría en su célebre ensayo «On Being Conservative» que su actitud conservadora guardaba relación con filósofos escépticos como Montaigne, Pascal, Hobbes y Hume antes que con pensadores políticos como Burke o Bentham (1962, 195). Postuló, por tanto, que ser conservador –es decir, tener dicha disposición ante la acción política– no estaba vinculado con ninguna ley natural ni orden providencial alguno u otros fundamentos metafísicos susceptibles de originar metanarrativas trascendentes.

Este punto de ruptura con la tradición conservadora trascendente o metafísica respondía a una consideración: a su juicio ya no respondía a las circunstancias del siglo XX. Esto le permitió situarse en una posición original y reconstruir el conjunto de ideas filosófico-políticas con un lenguaje y una disposición de carácter claramente contextuales. Esta vocación de establecer una comprensión filosófica de la política que excluía cualquier recomendación práctica le situó cerca de Hobbes, especialmente en lo que atañe a su separación de los acontecimientos y actores políticos cotidianos. Así, Michael Oakeshott fue elogiado por su reformulación del *rule of law* y la condición civil hobbesianos, con su propio estilo, de forma coherente y completa (Johnson, 1993, 418 y 419).

Ante esta perspectiva, debemos profundizar en el ascendiente que Thomas Hobbes desempeña en la obra y el pensamiento de Oakeshott. Hobbes fue hijo de un asistente parroquial que había recibido órdenes eclesiásticas menores. Recibió una extensa formación académica, merced a su tío, que le permitiría estudiar en Oxford. Gracias a sus conocimientos llegaría a ser nombrado tutor del hijo del barón Cavendish –después conde de Devonshire–. Su relación con la familia Cavendish duraría toda su vida. Realizó estancias por Europa y conoció a filósofos y científicos de la época mientras estudiaba a los clásicos. Su obra filosófica tuvo el trasfondo histórico de la guerra de los Treinta años y la guerra civil inglesa. En su producción intelectual destacan *Elementa Philosophiae* (dividida en tres partes, *De corpore*, *De homine* y *De cive*), *Elementos de la ley natural y política*, *Leviatán* así como una de las *Objeciones a las Meditaciones cartesianas*.

Una influencia, la de Hobbes, que fue notoriamente reconocida por el profesor de Cambridge, no sólo en una serie de ensayos especialmente dedicados a profundizar en el pensamiento sistemático del filósofo de Malmesbury, sino a lo largo de toda su obra académica. De hecho, Oakeshott reconocerá en Hobbes unas ideas que él desarrollaría posteriormente: por ejemplo, la asociación civil o la concepción nomocrática del Estado. Oakeshott reconoció en Hobbes al epígono e intérprete más cualificado de la tradición política de la voluntad y el artificio –situada entre la tradición aristotélica y aquella sustentada por autores como Hegel y Burke sobre la razón–. De Hobbes también tomará su escepticismo para su pensamiento conservador y sobre el pensamiento hobbesiano transferiría nuestro autor del siglo XX rasgos, intereses e ideas propias.

1.2. Objetivo e itinerario del trabajo

El objeto de este trabajo de investigación consiste en responder a la pregunta sobre el papel que juega el pensamiento político de Thomas Hobbes en la filosofía conservadora de Oakeshott. Conviene destacar que en ningún caso prejuzgamos si la interpretación que el pensador de Kent realiza de la obra de Hobbes es la más correcta en el sentido de establecer el canon que servirá de criterio de validez.

En nuestro recorrido por la interpretación realizada por Oakeshott, comenzaremos nuestra investigación con la revisión de aquellas obras del pensador de Kent dedicadas explícitamente a la teoría política de Hobbes. Se trata de varias reseñas y ensayos breves. La mayor parte de ellos recogidos en un solo libro –*Hobbes on Civil Association*–, una de las recensiones figura sólo en la revista donde fue publicada –*Scrutiny*– y, finalmente, otra fue reeditada en *Rationalism in Politics and other essays*. En estas obras podemos aprehender las sugerentes interpretaciones y direcciones insinuadas por la lectura oakeshottiana sobre Hobbes así como el estado académico de la cuestión.

El interés por Hobbes no decae, para nuestro autor, en esas publicaciones. Al contrario, transita por todas sus propuestas intelectuales, con menciones más o menos explícitas y puntuales que permiten descubrir hasta qué punto el autor de *Leviatán* influiría en el sistema teórico-conceptual del pensador conservador. Tanto es así que la investigación proseguirá desbrozando un terreno del que forman parte sus obras consideradas canónicamente como mayores, por su extensión y por diferenciar en etapas el objeto de su pensamiento y sus objetivos sin, por ello, presentar discontinuidad al tiempo que mantiene su coherencia y sus características entrelazadas. Nos referimos a *Experience and its Modes*, *Rationalism in Politics and other essays* y *On Human Conduct*. También abordaremos obras de menor extensión, pero igualmente célebres, como *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, «On being Conservative» – que permitirá abordar su propuesta en cuanto a sus ideas políticas– o de temática aparentemente más dispar, como sus escritos relativos a la religión, la poesía, la educación o sus apuntes académicos.

Nuestra investigación tratará de abordar el retrato que Oakeshott traza de Hobbes a través de varios cauces expositivos. Para ello comenzaremos con el paso desde el estado de naturaleza a la sumisión al Leviatán –entendido como constructo que goza del poder y la autoridad– a través del contractualismo. Con el anuncio de un estado de naturaleza ahistórico e hipotético, el pensador de Malmesbury introducirá un elemento convencional para someter la obligación moral a un poder coactivo revestido de un constructo artificial, sin rechazar totalmente el componente organicista. Ambas figuras

intelectuales –estado de naturaleza y contractualismo– presentan rasgos singulares en Hobbes que lo alejan de otros autores como Locke, nos dice Oakeshott.

La justificación contractualista para salir del estado de guerra de todos contra todos llevaría a Oakeshott a recurrir a un lenguaje moral y político individualista. Esta concepción tiene consecuencias en algunos ideotipos especialmente significativos del sistema hobbesiano como los conceptos de soberanía, autoridad y representación. A la pregunta sobre cómo y por qué debe reconocer cada persona su vinculación con la autoridad subyace, en la interpretación oakeshottiana de Hobbes, una posibilidad de elección que, posteriormente, se subsume en el modo en el que Oakeshott entiende la propia comunidad política y adquiere corpulencia por medio del Estado como condiciones que sólo tienen un fin: evitar la muerte violenta mientras garantiza las elecciones individuales.

Posteriormente analizaremos la supuesta paradoja que implica el interés de Michael Oakeshott, marcadamente antirracionalista en política, por un autor como Hobbes, etiquetado de racionalista y científicista. Además, también el concepto de filosofía política y la epistemología que maneja Hobbes serían escrutadas por nuestro autor del siglo XX.

El último apartado de nuestra investigación consiste en encuadrar tanto la filosofía política de Michael Oakeshott y su influencia hobbesiana dentro del pensamiento conservador, merced a su carácter anti-ideológico, su teoría política y su marco contextual. En definitiva, en las conclusiones de esta investigación buscamos responder a la pregunta sobre si la disposición de concebir la vida política como una conversación recubre el núcleo operativo del Leviatán estatal y si esto genera una tradición nueva de conservadurismo, desvinculada de apelaciones a la ley natural y a un orden providencial.

2. OBRAS DE OAKESHOTT CENTRADAS EN LA REFLEXIÓN POLÍTICA DE HOBBS

El ascendiente que Thomas Hobbes ejerció en el pensamiento de Oakeshott quedó acreditado en una serie de ensayos, reseñas, una tertulia radiofónica y una introducción para una edición de *Leviatán*. A través de esta interpretación y elaboración surgida de los ideotipos hobbesianos se produciría un doble fenómeno tanto de enriquecimiento del conservadurismo oakeshottiano como de prestigiosa línea de investigación académica.

Al realizar esta interpretación, Oakeshott acentuará varias ideas y rasgos de su propio pensamiento político, que transferirá al sistema hobbesiano. Éstas son, a saber, el escepticismo sobre el papel de la razón en la actividad política, la idea de asociación civil así como la concepción nomocrática del Estado, la reivindicación de la moralidad del individualismo, los conceptos de autoridad y representación o el reconocimiento a través del orden moral⁵. Esta influencia concreta de Hobbes, de la que no es refractaria el resto de su obra, estaría transida por una interpretación coherente, más allá de cambios –algunos sustantivos, otros meras aclaraciones y modificaciones relativamente menores a lo largo de los años de publicación– que consolidan conceptualmente la afinidad del pensamiento político de Oakeshott y Hobbes (Gerencser, 2000, 106 y 107)⁶.

A continuación vamos a recorrer el núcleo de la interpretación que Oakeshott articula sobre el pensamiento hobbesiano. Cronológicamente, su primer artículo sería «Thomas Hobbes», escrito en 1935, seguido de la reseña a una obra de Strauss, «Dr. Leo Strauss on Hobbes» (1937), de su Introducción a *Leviatán* (1946) y de su conferencia radiofónica «*Leviathan: A Myth*» (1947). Estas tres últimas, así como su ensayo «The

⁵ López Atanes considera que, en última instancia, Oakeshott extraería una lección de Hobbes: la alteridad, fruto del reconocimiento del otro y de su fin como tan legítimo como yo mismo y el mío propio no genera violencia sino soledad. De esta tragedia escapa el ser humano a través de un reconocimiento y una convención (López Atanes, 2010, 114).

⁶ La Introducción a *Leviatán*, escrita para la edición de 1946, sería modificada en 1975 por su autor para su publicación en *Hobbes on Civil Association*. Como el propio Oakeshott reconocería: «I wrote for it has also been overtaken by the tide of recent writing on the subject... I have removed some of its more obvious blemishes» (Oakeshott ctdo. en Gerencser 2000, 106).

Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes» (1960), formarían parte de la colección recopilada en el libro *Hobbes on Civil Association*, publicado en 1975. Creemos conveniente resaltar una reseña de 1957 –«The Political Philosophy of Thomas Hobbes»– sobre un libro de Howard Warrender. Finalmente, la última obra dedicada en exclusiva a Hobbes fue «Logos and Telos», en 1971. No obstante, a efectos expositivos, respetaremos la unidad organizativa que supone *Hobbes on Civil Association*, por lo que abordaremos en primer lugar sus obras de 1935 y 1957, posteriormente la obra recopilatoria, y finalmente concluiremos con el último y breve ensayo de 1971.

2.1. «Thomas Hobbes» (1935-36)

Este breve artículo define, a juicio de Franco, la orientación básica que seguirá Oakeshott respecto a Hobbes y que parte de una premisa: la capacidad de este último de anticipar el diseño de la acción política (Franco, 1990, 82). En este sentido, Oakeshott comienza «Thomas Hobbes» con una definición del papel del filósofo político como aquel que realiza un análisis de la actividad política, de mayor valor que las simples opiniones que pueda formarse cada persona. Ante los escritos de un filósofo, reconoce el propio autor, sólo cabe adentrarse con actitud filosófica (Oakeshott, 1935-36, 265). No termina ahí el celo que debe desempeñar el estudioso, puesto que siempre habrá una filosofía nueva. Tal parece ser la función del pensamiento filosófico: continuamente renovarse a sí mismo. De ahí la dificultad de interpretar a un filósofo político relevante (Oakeshott, 1935-36, 266 y 267; Franco, 1990, 82). En este sentido, reconoceríamos en Hobbes –como filósofo político de relevancia– un punto de vista comprensivo de la naturaleza de la vida política.

Pese a todo, Oakeshott pone un ejemplo de mala interpretación del pensamiento de Hobbes. Así, alude a la conexión que buena parte de la Academia había establecido entre Hobbes y Bacon como dos epígonos de la ciencia moderna escasamente conectados con la Edad Media. Oakeshott, pese a afirmar el carácter revolucionario y la originalidad del pensamiento de Hobbes en el marco europeo, defiende un vínculo medieval del mismo:

«In an age when philosophy was giving way at every point to science, Hobbes stood firm: he had probably less patience or sympathy for experimental science than for anything else in the world—not excluding the Pope... Indeed, Hobbes was much too shrewd a thinker to reject as completely as he pretended to reject, without discrimination or consideration, the whole legacy of the scholastic philosophy» (1935-36, 268).

Alude Oakeshott a la obra *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature* del profesor Brandt, quien distinguiría dos etapas claramente diferenciadas en la filosofía natural de Hobbes: la primera, aristotélica, transcurre desde 1630 a 1641; la segunda, entre 1641 y 1655, cristalizaría alrededor de *De Corpore*, publicado en 1655 (Oakeshott, 1935-36, 270).

Más adelante Oakeshott expone otra de las cuestiones que le vincularán más profundamente con Hobbes: el individualismo. A juicio del primero, el lenguaje hobbesiano de la individualidad no descansaría en una opinión moral sobre la naturaleza humana sino en una teoría filosófica del conocimiento (Franco 2004, 65): «is based, not upon any foundation in moral opinion at all, but upon a theory of knowledge, upon a thorough-going nominalism and an almost as extreme solipsism» (Oakeshott, 1935-36, 272). A su vez, este nominalismo refuerza la adscripción medieval de Hobbes al pensamiento escolástico antes que a una filosofía racionalista moderna.

Continúa Oakeshott con la disección del pensamiento filosófico de Hobbes al señalar, frente a las erróneas interpretaciones existentes por parte de la literatura crítica, su carácter sistemático. La sistematicidad y coherencia vendrían de la potencia de su imaginación como pensador y escritor, característica escasamente inglesa que no obstante le acercaría a Hegel (Oakeshott, 1935-36, 274):

«English philosophical writers are not, generally speaking, given to the construction of systems; and this abstinence is both the strength and the weakness of English philosophy. But Hobbes did construct a system, a complete and comprehensive view of the universe; and he conceived this system with such imaginative power that, in spite of its relatively simple character, it stands comparison with even the grand and imposing creation of Hegel» (Oakeshott, 1935-36, 273).

Pero de estas interpretaciones Oakeshott nos dará tres ejemplos que han impedido aprehender el pensamiento hobbesiano en toda su profundidad (Oakeshott, 1935-36, 275). En primer lugar, responde a la acusación de que el pensamiento de Hobbes sobre la naturaleza humana descansa en el egoísmo:

«But when we turn to what Hobbes actually wrote, and treat it as a systematic whole, we find that the essential selfishness of man is not, in Hobbes, a premise, but (if the doctrine is to be found anywhere) is a conclusion, the result of a long and complicated argument. His premise is a doctrine of solipsism, a belief in the essential isolation of men from one another, and expounded as a theory of knowledge...but no such argument is to be found in Hobbes. His doctrine is that each man is unavoidably shut up within the world of his own sensations» (Oakeshott, 1935-36, 275).

En segundo lugar, niega el carácter «realista» de la doctrina sobre la autoridad en Hobbes para sustentarla en una doctrina filosófica del conocimiento –de una teoría del lenguaje–. A tal fin, asevera Oakeshott, Hobbes no partiría del carácter moral del hombre sino de su condición sentiente:

«Hobbes's theory of law and government has, indeed, no ethical foundation, in the ordinary sense; but it is conceived throughout in purely naturalistic terms, and begins in the theory of language. The creation of language and the establishment of the state are, for Hobbes, inventions of the same character and serve the same end» (Oakeshott, 1935-36, 275 y 276)

Finalmente, en tercer lugar Oakeshott señalará la equivocada equiparación del erastianismo hobbesiano con el erastianismo de Erastus o de otros autores (Franco, 1990, 83). Para ello aducirá que Hobbes parte de una epistemología para justificar el papel de la religión y la Iglesia en la comunidad, frente al fundamento moral y al valor de la opinión que encontramos en Erastus⁷:

⁷ Entendemos por erastianismo la idea que defiende la primacía absoluta del Estado sobre la Iglesia, propugnada por el teólogo suizo Thomas «Erastus» en el siglo XVI.

«Hobbes's view is based upon, not moral principles, but the principles of his theory of knowledge, upon his doctrines of nominalism and solipsism; theirs is based upon expediency and an observation of the world. And consequently they have, at bottom, little or nothing in common. Hobbes, it has been said, was an Erastian without limitations,'» (Oakeshott, 1935-36, 277).

2.2. «The Political Philosophy of Thomas Hobbes» (1957)

Oakeshott reseñó en 1957 el libro *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. His Theory of Obligation*, de Howard Warrender. La relevancia de este escrito versa en el diálogo que nuestro autor entabla con Warrender, otro intérprete cualificado de Hobbes, tal y como reconoce en las primeras líneas.

A juicio de Oakeshott, Warrender tiene como objetivo responder a la pregunta de por qué el sujeto debe obedecer la ley (Oakeshott, 2008, pos. 2631). El argumento de Hobbes sobre la obligación política —expuesto minuciosamente en *De Cive* y *Leviathan* y en otros bocetos menos elaborados— no sería, de acuerdo a la interpretación de Warrender, un tipo especial de obligación (Oakeshott, 2008, pos. 2631-2639). Descansaría sobre la obligación moral que todos los hombres, excepto los ateos, tenían de obedecer la ley de la naturaleza. Merece la pena reseñar como, para Warrender, la conclusión estriba en que la teoría de la obligación hobbesiana es menos divergente de la teoría de la ley natural de lo que parece apoyar la literatura académica. Como consecuencia, la diferencia entre el estado de naturaleza y la asociación civil es que algunas obligaciones que permanecían suspendidas en uno de ellos llegará a ser operativa en el otro (Oakeshott, 2008, pos. 2645-2650).

Esta distinción llevará a Oakeshott a argumentar que, en no escasa medida, la confusión que rodea al argumento de Hobbes relativo a la obligación política parte de una consideración errada que no acierta a distinguir entre los fundamentos de la obligación y las condiciones que convalidan la obligación (Oakeshott, 2008, pos. 2658).

2.3. *Hobbes on Civil Association* (1975)

2.3.1. «Dr. Leo Strauss on Hobbes» (1937)

En su reseña sobre el libro de Strauss *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Oakeshott demostró su reconocimiento ante la contribución de una de las obras más originales sobre el de Malmesbury y cierta afinidad sobre la filosofía hobbesiana (Saravia, 2011, 327; Del Palacio, 2013, 95). La obra de Strauss consta, nos explica Oakeshott, de tres tesis mayores y una menor (Oakeshott, 2000, 143 y 144). Dentro de estas tesis straussianas nos encontramos que:

- La filosofía política de Hobbes supone una completa ruptura con la tradición aristotélica, iusnaturalista y escolástica, no sólo por su carácter científico sino por su actitud moral.
- Hobbes hace descansar su filosofía política en una nueva actitud moral.
- La evolución filosófica de Hobbes atraviesa varias etapas: el aristotelismo y escolasticismo; el humanismo –especialmente la obra de Tucídides– y la aceptación de las normas tradicionales de la filosofía política; para concluir en el descubrimiento de Euclides y Galileo.
- Su ruptura de la tradición y su desplazamiento de la ley natural como fundamento de las instituciones civiles sustentarán una teoría de la soberanía característica de los modernos.

Dentro de sus puntualizaciones respecto al texto, Oakeshott considera que Strauss se centra, exclusivamente, en la filosofía política de Hobbes posterior a su descubrimiento de Euclides (Oakeshott, 2000, 146 y 147). Por esta razón, Oakeshott señala la antítesis existente entre moral y filosofía política, por una parte, y observación moral y opinión por la otra (Franco, 1990, 85). En este sentido, Strauss señalaría que el Estado debe combatir la vil pasión del orgullo –que falla en el intento de proporcionar una respuesta satisfactoria al miedo a la muerte violenta– (Oakeshott, 2000, 147). Oakeshott considera que Strauss se equivoca al considerar que Hobbes siempre designa peyorativamente el

orgullo en *Leviatán*. Coats señala que para nuestro autor, la moralización del orgullo podría sentar las bases para una paz duradera (Coats Jr, 2000, 59 y 60).

La base de la filosofía política de Hobbes tendría por fundamento o génesis una doctrina moral que, desde su etapa precientífica, sentará las bases de su pensamiento maduro. Por tanto, no descansaría en el pensamiento científico. Oakeshott considera que Strauss pretende sustentar la teoría política de Hobbes en una actitud moral para justificar una tradición en la filosofía (Oakeshott, 2000, 147 y 148). Oakeshott acepta esta propuesta pero matiza la originalidad y singularidad que Strauss le concede a Hobbes: «Hobbes certainly broke away from the tradition of natural law which ultimately derives from the thought of Plato and Aristotle, but that does not mean that he belonged to no tradition in particular, or that he founded an entirely new one» (Franco, 1990, 87).

El intento de la lectura straussiana de sustituir la imagen positivista de Hobbes por otra naturalista que haría descansar una filosofía política sobre la moral no garantizaría un cuadro estable (Oakeshott, 2000, 151). Oakeshott impugna esta interpretación y realiza su propia lectura: *Leviatán* sería el intento de Hobbes de encontrar una base mucho más firme que la opinión como cimiento de su pensamiento filosófico (Franco, 1990, 84; Franco, 2004, 66). Con esta interpretación, Oakeshott profundiza en el sentido fuerte de su lectura de Hobbes y postula que el de Malmesbury nunca fue un científico en el sentido amplio de la expresión. Su interés por Euclides y Galileo no implicaría, a juicio de Oakeshott, la identificación de la ciencia con el método de Galileo (Franco, 1990, 86). En todo caso, el fundamento de la filosofía política hobbesiana descansaría sobre las pasiones del miedo a la muerte violenta y el orgullo pese a no concebir su teoría únicamente en términos morales (Oakeshott, 2000, 152 y 153).

Finalmente, Oakeshott cuestiona la afirmación de Strauss, que postula que la filosofía política de Hobbes contiene el sustrato del pensamiento político y moral posterior. La teoría individualista de Hobbes, interpreta Oakeshott, junto con su concepto de soberanía llevarían dentro de sí la mayor revolución en el pensamiento político occidental. No obstante, puntualiza que eso no implicó la desaparición de la

teoría de la ley natural –v.gr. Locke– y tampoco suplió la ausencia de una teoría de la volición coherente en Hobbes (Oakeshott, 2000, 156 y 157). Por todos estos motivos, el autor de la reseña matiza las afirmaciones categóricas de Strauss:

«I think it is an exaggeration to speak of Hobbes as “the founder of modern political philosophy”. A writer so completely devoid of a satisfactory philosophy of volition lacks something vital to modern political thought. But he is certainly the founder of one of the essential elements in the political thought of the period which has followed him» (Oakeshott, 2000, 158).

2.3.2. «Introducción» a *Leviatán* (1946)

Oakeshott recibió el encargo de editar *Leviatán* poco tiempo después de regresar de la guerra y reincorporarse a sus responsabilidades docentes en Cambridge pese a que curiosamente, como recoge Franco, en un principio no tenía intención de aceptar el trabajo (2004, 10). Pese a ello el resultado fue una de las obras más importantes de Oakeshott que, además, le acercó a un pensador que ejercería una poderosa influencia en la obra de nuestro autor. Para Worthington, Oakeshott alabaría *Leviatán* como una obra fundamental de la teoría política, sustentada sobre la excelencia filosófica (2005, 136). En esta interpretación, nuestro autor introduciría una nueva lectura de la filosofía hobbesiana, superando la concepción naturalista de sus predecesores académicos para centrarse en los límites de la capacidad de razonar, el escepticismo y el materialismo. El resultado sería la posibilidad de un conocimiento hipotético o condicional (Franco, 1990, 89).

Franco destacará el énfasis que Oakeshott hace descansar sobre el voluntarismo y el individualismo propuestos por Hobbes con la intención, por otra parte, de refutar las acusaciones de absolutismo y de artífice de moralista burgués vertidas sobre Hobbes (1990, 90; 2004, 75).

Oakeshott comienza esta introducción con la advertencia sobre la variedad de niveles en los que se puede reflexionar acerca de la vida política: para determinar los medios o

para considerar los fines. Del mismo modo, la reflexión puede ser práctica, porque tenga como objeto un beneficio inmediato, o, indirectamente, por estar guiada por ideas generales. En este mundo de ideas, el vínculo entre política y eternidad sería la contribución de un orden político entendido como deliberación de la humanidad (Oakeshott, 2000, 3-6). De ahí que surgiese la necesidad de escudriñar la condición humana. Por esta razón «Michael Oakeshott afirmaba que es una característica muy extendida en los filósofos políticos la adopción de una visión sombría de la condición humana y no podría ser de otra forma puesto que se ocupan de la oscuridad» (Saravia, 2011, 415; Oakeshott, 2000, 6). De hecho, esta metáfora de la oscuridad

«sirve de inspiración al filósofo político y le guía en su tarea de aportar luz en el camino hacia una solución. La situación difícil a la que se enfrenta Hobbes es la naturaleza humana y la solución sólo puede provenir del conocimiento de ésta y, posteriormente, de la instauración de una filosofía civil» (Saravia, 2011, 416).

Esta filosofía civil no es única y, como puntualiza Oakeshott, revestiría rasgos singulares. Este autor articularía el concepto de tradiciones del pensamiento con la finalidad de aportar unidad a esta variedad de ideas sin que de ese modo perdiesen su identidad. De ese modo surgirán tres tradiciones: la tradición de la razón y la naturaleza, platónico-cristiana; la tradición de la voluntad y el artificio, iniciada por *Leviatán*; y en tercer lugar la tradición de la voluntad y la razón, con *Philosophie des Rechts* de Hegel como obra más representativa (Oakeshott, 2000, 7 y 8). En esta interpretación, Oakeshott resaltará la centralidad de Hobbes dentro del proceso de ruptura con la tradición platónico-cristiana, caracterizada por la utilización de la razón como fundamento de la autoridad platónica. La virtualidad de Hobbes descansaría en su papel de intérprete cualificado de la tradición que explora la vida política en términos de voluntad y artificio, con un sujeto obligado a través del consentimiento individual (Franco, 1990, 90).

La especulación filosófica, que para Oakeshott es independiente de la erudición académica y poco exigente en comparación con otros empeños intelectuales, caracterizaría la obra de Hobbes. Sorprendentemente, el anima *naturaliter philosophica* de Hobbes no resplandecería hasta superar los cuarenta y dos años de edad y no fue

hasta pasados los sesenta que escribiría su obra más célebre (Oakeshott, 2000, 9). Su escepticismo era considerado por el autor como el principal impulso de Hobbes:

«with Hobbes the prime mover was doubt. Scepticism was, of course, in the air he breathed; but in an age of sceptics he was the most radical of them all. His was not the elegiac scepticism of Montaigne, nor the brittle net in which Pascal struggled, nor was it the methodological doubt of Descartes; for him it was both a method and a conclusion, purging and creative» (Oakeshott, 2000, 11).

El estilo imaginativo de Hobbes le permite crear un mito como el *Leviatán*, en el que realiza una trasposición de un argumento abstracto en el mundo de la imaginación (Oakeshott, 2000, 15). Esta obra, por otra parte, supone la condensación de su concepción sistemática de la naturaleza –con la pretensión de actuar como el hilo de Ariadna a través del laberinto de la filosofía antes que como una estructura arquitectónica–, del hombre y de la sociedad expuesta en sus obras *De Corpore*, *De Homine* y *De Cive* en la que subyacería una doctrina materialista:

«the novel project of the “civil philosophy” was the exposition of a politics based upon a “natural philosophy,” the assimilation of politics to a materialistic doctrine of the world, or (it is even suggested) to the view of the world as it appeared in the conclusions of the physical sciences. A mechanistic-materialist politics is made to spring from a mechanistic-materialist universe» (Oakeshott, 2000, 16)⁸.

La filosofía, para Hobbes, implica razonar, con el mundo reflejado a través de un espejo: «Philosophy, for him, is the world as it appears in the mirror of reason; civil philosophy is the image of the civil order reflected in that mirror» (Oakeshott, 2000, 17). Excluiría de la misma cualquier *telos*, merced a su escolasticismo tardío, que le lleva también a considerar como su fuente de autoridad el razonamiento, no la observación, por lo que no considera el mundo como una máquina. Equipara sólo el

⁸ En esta afirmación de Oakeshott podemos apreciar una crítica al racionalismo en la política. En este sentido, «My contention is, then, that the system of Hobbes's philosophy lies in his conception of the nature of philosophical knowledge, and not in any doctrine about the world. And the inspiration of his philosophy is the intention to be guided by reason and to reject all other guides» (Oakeshott, 2000, 27).

mundo racional a la máquina: «He is a scholastic, not a “scientific” mechanist. This does not mean that the mechanistic element is unimportant in Hobbes; it means only that it is derivative» (Oakeshott, 2000, 19). Oakeshott puntualiza: Hobbes utiliza la palabra ciencia como sinónimo para la filosofía. En este sentido, la previsión y la sabiduría del hombre prudente serían la culminación de la experiencia, puesto que desvelan causas y efectos que sólo el tiempo, no la razón, nos enseñan (Oakeshott, 2000, 22).

Su escepticismo le lleva a descartar, de acuerdo a la tradición del artificio y la voluntad, la tradición de razón y naturaleza platónico-cristiana. Para Hobbes, la razón no implica iluminación divina, sino la capacidad para realizar razonamientos hipotéticos generales. No obstante, y pese a esta capacidad, el hombre es, fundamentalmente, una criatura de pasiones. Como reconoce Oakeshott, «it is by passion not less than by reasoning that he achieves his salvation» (2000, 27). *Leviatán* será el objeto de aplicación de la filosofía hobbesiana sobre el ámbito de la asociación civil. En esta tarea, la causa eficiente hipotética sería un constructo o artefacto: artificial, no natural (Oakeshott, 2000, 27 y 28).

Posteriormente, Oakeshott desmenuzará sintéticamente el contenido de *Leviatán* (Oakeshott, 2000, 30-58). De este resumen creemos significativo destacar su consideración sobre el individuo solitario y el artefacto. Respecto al primero, Oakeshott consideraría su carácter: «He lives in the world of his own sensations and imaginations, desires and aversions, prudence, reason, and religion» (Oakeshott, 2000, 34). Pese a ello, este argumento presenta una nota de irrealidad, precisa Oakeshott. El individuo solitario no existe en sí, es una abstracción. No obstante, lo principal para nuestro autor es que Hobbes cifra en este arquetipo su necesidad de articular un constructo civil: «The existence of others of his kind, and the impossibility of escaping their company, is the first real impediment in the pursuit of felicity; for another man is necessarily a competitor» (Oakeshott, 2000, 36).

En segundo lugar, el constructo de la *Civitas* representa la unión de los signatarios en una persona, aquella a la que han transferido su autorización, para liberarse de la condición de guerra de todos contra todos:

«This is Hobbes's account of the hypothetical efficient cause of civil association. There are refinements I have not mentioned and, no doubt, also, difficulties; but the rest of the civil philosophy consists of an exhibition of this artifact as a system of internal causes and effects, joining where necessary parts of its structure to particular features of the predicament from which it is designed to rescue mankind » (Oakeshott, 2000, 43).

Oakeshott culmina su edición de *Leviatán* con un último epígrafe en el que desmenuza diversos tópicos relativos a Hobbes. Uno de ellos será el de la tradición a la que se adscribiría la filosofía civil de Hobbes. Si, para Oakeshott, estaría incardinado en la tradición de la voluntad y el artificio, el individuo que llega a ser sujeto de autoridad civil será una voluntad absoluta, incondicionada e ilimitada por cualquier regla, racionalidad o baremo. La proximidad de varios individuos de tal condición sería el caos. Por esta razón, la asociación civil

«is artificial, the free creation of these absolute wills, just as nature is the free creation of the absolute will of God. It is an artifice that springs from the voluntary surrender of the unconditional freedom or right of the individual, and consequently it involves a replacement of freedom by law and right by obligation» (Oakeshott, 2000, 60).

El soberano será producto de la voluntad. En sí mismo, representa la voluntad de sus creadores y no está sujeto a la ley, porque ésta crea obligaciones, no un derecho, como tampoco está sujeto a la razón porque ésta no crea nada –ni derecho ni obligación–. La ley es el mandato del soberano, que es el alma –no la cabeza– de la asociación civil (Oakeshott, 2000, 61).

Dentro de esta tradición, Hobbes combinaría la influencia de pensamiento medieval y ciencia moderna. El escepticismo y el individualismo, que serán el fundamento de esta filosofía civil, son herencia intelectual del nominalismo. Debemos sumar la primacía de

la voluntad y la imaginación frente a la razón. Nuestro autor oxoniense considera laudatoria esta tradición de pensamiento político:

«Political philosophy is the assimilation of political experience to an experience of the world in general, and the greatness of Hobbes is not that he began a new tradition in this respect but that he constructed a political philosophy that reflected the changes in the European intellectual consciousness which had been pioneered chiefly by the theologians of the fifteenth and sixteenth centuries» (Oakeshott, 2000, 62).

En segundo lugar, Oakeshott también destaca que, a juicio de Hobbes, es erróneo considerar el egoísmo como un defecto moral. El hombre, por naturaleza, es víctima del solipsismo, atado por su falta de capacidad comunicativa. El orgullo sería el verdadero defecto, pero no una lacra moral, puesto que impide la felicidad pero no produce necesariamente el caos (Oakeshott, 2000, 63 y 64).

Otro de los tópicos que Oakeshott expone en su introducción a *Leviatán* es el nominalismo hobbesiano. De hecho, Hobbes heredó, y trasladó más que ningún otro al mundo moderno, el nominalismo. Consecuentemente Oakeshott considera que esta creencia, aplicada a su filosofía civil, justifica una concepción del mundo como compuesto de *individuae substantiae*. Por lo tanto, la asociación civil debería aprehender a tales individuos sin destruir su sustancia. No existe un concepto pueblo, ni un bien común, puesto que la comunidad es generada por actos volitivos individuales hacia un objeto común. A este artificio o representante artificial –limitado por el *rule of law*– se le autoriza a actuar en lugar de cada individuo. De ahí la aseveración de Oakeshott respecto a Hobbes: «Hobbes is not an absolutist precisely because he is an authoritarian» (Oakeshott, 2000, 64-67).

Respecto a la obligación, para Hobbes, si un individuo queda vinculado debe serlo tanto por una restricción interna como, indirectamente, por uno mismo. Esta disminución auto-inflingida afecta a su derecho a actuar o a su derecho y capacidad para actuar (Oakeshott, 2000, 68-70). El único que puede surgir de semejante despojo voluntario de un derecho es la perspectiva de evitar el mayor de los males: la muerte. La obligación civil, entonces, surgiría de un acto voluntario, un acuerdo de los muchos en

el que se somete el derecho a autogobernarse en aras de un constructo artificial (Oakeshott, 2000, 72). Oakeshott lo interpreta como una obligación moral que genera una asociación civil entre los signatarios del acuerdo, con su propia noción de soberanía y con unas normas de conducta cuyo incumplimiento no quedaría impune (2000, 73).

El supuesto erastianismo de Hobbes tampoco escapará, en esta ocasión, al esfuerzo de clarificación de Oakeshott, que aleja al de Malmesbury de Erastus. Así, considera a Hobbes como un teólogo civil antiguo con circunstancias completamente nuevas. La religión, ahí, no debe ser evitada puesto que es de suma importancia (Oakeshott, 2000, 75 y 76).

Finalmente, tal y como Oakeshott expondría en las primeras páginas de esta introducción, la filosofía política satisfaría el vínculo entre asociación civil y eternidad. Ésa sería, así argumenta, la idea rectora de *Leviatán*. Frente a la sospecha de absolutismo –convertir la tierra en un infierno en el intento de diseñar un paraíso–, Oakeshott pondrá de relieve la ruptura entre lenguaje teológico, religión y filosofía política. Hobbes no concebiría la salvación del hombre como meramente intelectual o religiosa, sino emocional: salvación respecto del miedo a la muerte (Oakeshott, 2000, 77 y 78).

2.3.3. «Leviathan: A Myth» (1947)

En esta charla radiofónica, reconvertida en artículo, Oakeshott aleja el artefacto Leviatán de reduccionismos científicistas y racionalistas para proponer una evocadora interpretación en la que considera este libro de Hobbes como una exploración del mito o un sueño colectivo de la civilización. Para Worthington, nuestro autor estimará este libro como una obra maestra de la literatura, especialmente por su vocación poética (Worthington, 2005, 137). Oakeshott comienza con una alusión al vínculo existente entre la literatura de relevancia y la imaginación así como su efecto al expandir la capacidad de ensoñación y dotar de infinitas posibilidades al mito. A continuación extrapola esta afirmación a las obras literarias, obrando el trasvase de esta capacidad imaginativa hacia un incremento del conocimiento. Esto tendrá una consecuencia:

«In it we shall be reminded of the common dream that binds the generations together, and the myth will be made more intelligible to us. And consequently, we must seek the meaning of such a book in its vision of the myth» (Oakeshott, 2000, 160).

Postula Oakeshott que el mito, heredado por Hobbes, implicaría una compleja interpretación de la vida para las personas (2000, 160 y 161). En este sentido, la actividad poética como capacidad imaginativa permitiría la ensoñación colectiva como la facultad de crear y recrear los valores de una sociedad a través de la distinción entre los mundos de la experiencia teórica y la conducta práctica (Worthington, 2005, 139 y 140). La sustancia de la civilización sería, por tanto, mítica (Tregenza, 2003, 162). La interpretación hobbesiana del mito de la civilización europea como un relato explicativo del pecado del orgullo, la corrupción por parte de los deseos y la desconexión del hombre con la fuente de felicidad y paz concedería, a través de su pesimismo antropológico, mayor coherencia al sueño (Oakeshott, 2000, 161).

El pesimismo antropológico y la soledad forman parte de la condición humana: «Man, Hobbes tells us, is a solitary creature, the inhabitant of a world which contains the materials for the satisfaction of all his desires save one –the desire to continue forever the enjoyment of an endless series of satisfactions» (Oakeshott, 2000, 161). En esta situación, el hombre no está solo en el mundo. Por el contrario, tiene que competir con otras personas por las cosas buenas de la vida. El miedo a la muerte subyace permanentemente bajo este estado de naturaleza. De ahí que en esta competición perpetua, Oakeshott ponga estas palabras como si fueran del propio Hobbes: «Life is a dream which no knowledge that mankind can acquire is able to dissipate» (Oakeshott, 2000, 162).

Pese al carácter no perfectible del ser humano, éste tiene suficiente creatividad y resolución para articular una vida civilizada que, en ningún caso será fruto de la ciencia. Para Oakeshott, «It is myth, not science. It is a perception of mystery, not a pretended solution» (Oakeshott, 2000, 162). La civilización no será algo sólido, afirma Franco, sino un sueño colectivo, una interpretación imaginativa de la existencia humana (2004, 79). Oakeshott consideraría que, pese a la concepción tenebrosa del hombre, el mito

heredado de *Leviatán* presentaría un sueño compartido –no la fantasmagoría de un misántropo– que Hobbes fue el primero en percibir (Oakeshott, 2000, 162 y 163)⁹.

2.3.4. «The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes» (1960)

A través de este ensayo de 1960, también recogido en *Rationalism in Politics and other essays* de 1962, Oakeshott plantea la pregunta sobre si para Hobbes la conducta que debía ser racional para garantizar así la paz también tenía que ser moralmente obligatoria. En la interpretación imaginativa de nuestro autor no habría contradicción en Hobbes, pues en ausencia de un mandato positivo no existiría una ley natural que compela a buscar la paz duradera. A juicio de Franco, Oakeshott tampoco encontraría en el de Malmesbury al epígono de la moralidad burguesa que la crítica ha querido ver (1990, 92).

Oakeshott comienza su ensayo con una aclaración sobre los idiomas de la conducta moral de nuestra civilización. Unos idiomas sustentados sobre interpretaciones de hechos antes que sobre doctrinas (1962, 249). A su juicio, podríamos realizar una taxonomía conformada por tres de estos lenguajes: «There are, I believe, three such idioms, which I shall denote: first, the morality of communal ties; secondly, the morality of individuality; and thirdly, the morality of the common good» (Oakeshott, 1962, 249)¹⁰. A continuación desarrolla cada idioma moral (Oakeshott, 1962, 249 y 250):

⁹ En este sentido, Oakeshott interpretaría el *Leviatán* como una pieza mítica, debido a su comprensión distinta de la ciencia y la filosofía entre sí: «Oakeshott distances Hobbes's conception of reason from rationalism in Oakeshott's undersanding of the phenomenon. In a radical departure from the received wisdom on Hobbes, Oakeshott makes the startling claim that *Leviathan* us a work of myth not science» (Trogenza, 2003, 162).

¹⁰ Para una exposición pormenorizada de la categorización que realiza Oakeshott sobre estos idiomas de la conducta moral, V.. *Morality and politics in modern Europe. The Harvard lectures*, New Haven, de 1993, del que existe edición española, *Moral y política en la Europa moderna*, publicada en 2008. En esta serie de conferencias pronunciadas en Harvard en 1958, para atender a la moralidad de los lazos comunales, V. Oakeshott, 1993, 19-20; respecto a la moralidad de la individualidad, Oakeshott, 1993, 21-24; y en relación con la moralidad igualitaria o colectivista, 24-26.

- En la moralidad de los lazos comunales los seres humanos son reconocidos únicamente en la medida en que conforman una comunidad y toda su actividad se comprende en el marco de esta actividad comunal. A su juicio, parece como si las elecciones ya hubiesen sido tomadas y las acciones no estuviesen prescritas por reglas generales de conducta sino por un detallado ritual. En cualquier caso, nos encontramos con un idioma de la conducta moral porque no surge por naturaleza ni por un diseño sino como consecuencia de innumerables elecciones –largo tiempo olvidadas–.
- La moralidad de la individualidad reconoce a los seres humanos como sujetos soberanos, que se asocian unos con otros, no para perseguir una empresa u objetivo común, sino en un exigente esfuerzo de acomodación mutua¹¹.
- La moralidad del bien común partiría de un idioma diferente del carácter humano pues considera a los sujetos como centros independientes de actividad que suprimen su individualidad en caso de conflicto con los intereses de una sociedad entendida como agregado de personas. Esta condición recibiría el nombre de bien común¹².

Continúa Oakeshott con el reconocimiento de Hobbes como uno de los primeros moralistas del mundo moderno –desde el siglo XVII– en dar cuenta de la experiencia de la individualidad como sujeto de reflexión en la vida moral (1962, 250 y 251)¹³. No obstante, Oakeshott puntualiza:

¹¹ Tregenza argumenta que Hobbes sería un integrante de este idioma moral, pero antes como moralista de la individualidad y frente a la moral del individualismo atomizado y disgregador (Tregenza, 2012, 306).

¹² Oakeshott, en *Morality and Politics in Modern Europe...* asigna indistintamente la denominación de moralidad de bien común o colectivista a este idioma del carácter humano (1993, 24-26).

¹³ Hobbes, junto con Spinoza y Locke, fue uno de los pensadores imaginativos que construyó una teoría política cimentada sobre la individualidad. V. Oakeshott, 1993, 22 y 53.

«What, then, distinguishes Hobbes from his contemporaries is not the idiom of the moral life he chose to explore, but the precise manner in which he interpreted this current sentiment for individuality and the doctrine of moral conduct he associated with it, or purported to deduce from it» (1962, 251).

En este sentido, Hobbes toma como punto de partida para su reflexión moral la individualidad. Para ello analizará su causa, componentes y estructura. Así, parte de dos postulados relativos a la naturaleza humana: el apetito natural –la pasión– y la razón natural. En primer lugar, de acuerdo a su condición de sujeto imaginativo, la pasión sería la característica definitoria y suprema del hombre, susceptible de degenerar en vanagloria, que le compele a ejercer su dominio sobre el entorno. De todos modos, la pasión del orgullo tiene su reverso en el miedo, que alcanza su cúspide en el temor a una muerte violenta y que llevaría aparejado una carga peyorativa en forma de deshonor (Oakeshott, 1962, 251-254). De ahí que Oakeshott interprete la antropología hobbesiana como sigue: «Human life is, then, a tension between pride and fear» (1962, 254). En segundo lugar, el postulado de la razón natural implica que el ser humano es capaz de abarcar un rango de intelecciones de las que carecen las bestias y fieras así como de la capacidad de argumentar a través del lenguaje (Oakeshott, 1962, 255 y 256).

La capacidad de hablar posibilitaría el entendimiento mutuo y sería el fundamento de cualquier acuerdo de los individuos en la persecución de sus deseos y pasiones (Oakeshott, 1962, 256). Los acuerdos, tal y como Oakeshott interpreta a Hobbes, podrían ser de tres tipos diferentes (Oakeshott, 1962, 256 y 257):

- La situación en la que tanto la cosa como el derecho sobre la misma son transferidas al mismo tiempo.
- El pacto o acuerdo, en el que una parte promete algo a la otra a cambio de que esta última haga o se abstenga de hacer.
- Los pactos de confianza mutua: en estos acuerdos, ninguna parte actúa sino que se comprometen a cumplir lo pactado posteriormente.

Merece la pena detenerse en el último tipo de acuerdo. Así lo hará Oakeshott, que previene acerca del riesgo de incumplimiento de los pactos de confianza mutua. Tanto la ambición como la avaricia pueden ser los motivos de esta ruptura del pacto (1962, 257). El carácter racional sería, a juicio de Oakeshott, la cláusula de garantía que establece Hobbes para demostrar el escaso rédito y la ventaja cortoplacista que supondría incumplir un pacto de confianza mutua, al mantener perpetuamente el miedo a la muerte deshonrosa (Oakeshott, 1962, 258). Se haría necesario, según la razón, el compromiso de la paz a través de una autoridad soberana creada artificialmente para conseguir el cumplimiento de los pactos y concluir la guerra de todos contra todos. A su vez, esto llevaría a la moral del hombre domesticado o doblegado (Oakeshott, 1962, 258 y 259). Oakeshott estima la paz como conclusión de la razón. A su vez, la paz es el objeto del empeño moral¹⁴.

Por otra parte, Oakeshott realiza una lectura de la obediencia a la *Civitas* –asociación civil– según la cual Hobbes condensa una dualidad doctrinal en tanto que esotérica y exotérica: una para iniciados relativa a las disposiciones generales de su concepción antropológica y otra para el hombre corriente que muestra a cuáles son los deberes y obligaciones civiles así como la necesidad de cumplirlas para evitar las tendencias anárquicas (Oakeshott, 283-289).

Del trabajo realizado, Oakeshott extrae varias conclusiones: considera probado que Hobbes creía en la existencia de una disposición racional en los seres humanos encaminada a conseguir la paz. A su vez, la paz implicaría reconocer a los otros como nuestros iguales. Esta forma de vivir, acorde con la razón humana, desembocaba en la

¹⁴ Detengámonos en el anexo que este ensayo incluye en relación con los pactos de confianza mutua pues nos advierte Oakeshott que entrañan un riesgo: la posibilidad de que una persona decida no actuar razonablemente y prosiga con la guerra de todos contra todos. La única manera de suscribir y cimentar un poder común, nos diría Hobbes, estribaría en la transferencia del derecho natural de autogobierno de cada individuo y de la búsqueda de la satisfacción de sus propios deseos a una persona o asamblea (Oakeshott, 1962, 295). Sólo habrá paz, nos advierte Oakeshott, si tenemos un soberano con autoridad que garantice el cumplimiento de los pactos. En la base de la asociación civil estaría un pacto como causa necesaria pero no suficiente: «it gives authority, but it merely promises power» (Oakeshott, 1962, 296). La contrapartida al poder del soberano descansa en la disposición de los sujetos a obedecer (Oakeshott, 1962, 298).

Civitas (Oakeshott, 1962, 288). Abunda Oakeshott en su consideración sobre la moral hobbesiana como la moral del hombre domesticado (1962, 289). Por tanto,

«he was pre-eminently a philosopher of the morality of individuality. First, Hobbes was primarily concerned with motives for obeying civil law; he is less concerned with what a man might otherwise do with his life than with the minimum conditions in which the endeavour for peace could be the pattern of conduct for even the least well-disposed man» (Oakeshott, 1962, 293).

2.4. «Logos and Telos» (1971)

El ensayo «Logos and Telos» apareció por primera vez como una reseña del libro *The Politics of Motion: the World of Thomas Hobbes*, de Thomas Spragens Jr., en la revista *Government and Opposition* en 1974. Oakeshott comienza su reseña con el reconocimiento de que Spragens sugiere que existe una relación sistemática entre Hobbes y Aristóteles. Así, Hobbes aceptó el marco aristotélico, transformado para acomodar sus propias ideas. De ahí que la teoría de la asociación civil de Hobbes guarde relación, incidentalmente, con la teoría aristotélica de la vida en la polis (Oakeshott, *El racionalismo...*, 326-327).

Spragens ofrece un contraste entre Aristóteles y Hobbes –para quienes el hombre es parte de la «naturaleza»–. La conducta teleológica que el primero postula para la conducta humana y la asociación natural que los seres humanos desarrollan en la polis se contrapondrían a la consideración hobbesiana de que el hombre es sólo un cuerpo más entre otros cuerpos en movimiento, cada uno de ellos impulsado por un apetito insaciable de seguir moviéndose y sólo consciente de un *summum malum* –la detención o muerte–. Esta lectura, para Oakeshott nos dejaría con «un Aristóteles atenuado y un Hobbes tristemente condensado» (*El racionalismo...*, 328). Por esta razón, frente a la reducción cosmológica de Hobbes al movimiento inercial, Oakeshott defiende que el universo hobbesiano excluye el telos aristotélico. En consecuencia, aparte de los seres humanos la unión para alcanzar un *summum bonum*. Si para Spragens el estado de

naturaleza es de total desorden, para nuestro autor se trataría de una condición esencialmente social (Oakeshott, *El racionalismo...*, 329 y 330)¹⁵.

La condición de sociabilidad civil en Hobbes, nos dice Oakeshott, no viene del temor, la búsqueda de la paz o la gloria:

«Ésta sólo aparecerá si se inventa de manera deliberada, y debe demostrarse que los seres humanos son capaces de esta invención intelectualmente, no sólo emocionalmente. Creo que es justo decir que la cosmología de Hobbes excluye un modo de asociación a saber; aquel en que los seres humanos involucrados renuncian a un telos y se unen en términos de la búsqueda de un solo propósito sustantivo» (Oakeshott, *El racionalismo...*, 332).

En definitiva, Oakeshott concibió en esta obra tardía que era posible que un conjunto de personas suscribieran y autorizaran por sí mismos a una autoridad legisladora.

3. DE LA GUERRA DE TODOS LOS HOMBRES AL LEVIATÁN: ESTADO DE NATURALEZA, CONSTRUCTO ARTIFICIAL Y CONTRACTUALISMO HOBBSIANO

«Debemos, pues, concluir que el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino en el miedo mutuo que se tenían» (Hobbes, 2000, 57). Con esta afirmación, correspondiente al primer capítulo de *De Cive* –«Del estado de los hombres fuera de la sociedad civil»–, Hobbes sigue un esquema muy similar al que desarrollaría posteriormente en *Leviathan* para explicar las condiciones de la naturaleza humana que hacen necesario organizar un poder público bien sustentado al que todos se sometan, fruto de la conciencia de los hombres del peligro de invadir los derechos de los demás. Ya hemos visto alusiones a la tradición del artificio y la voluntad que, según Oakeshott, Hobbes representaría

¹⁵ Spragens niega el contenido humano en la cosmología de Hobbes, aunque ésta proveyó al pensador de Malmesbury de un “paradigma organizacional” que resuena en su teoría política” de Hobbes (Oakeshott, *El racionalismo...*, 330 y 331).

cualificadamente, así como alusiones a la soledad o la violencia del estado de naturaleza y la necesidad de inventar la sociabilidad civil por medio de un poder político.

Ahora, con el objetivo de extraer la influencia de Hobbes en Oakeshott, estimamos relevante seguir el escalonamiento lógico que, a juicio de Vallespín, establece el primero. Así, Hobbes centraría primero su análisis sobre el hombre y los principios que le gobiernan. En segundo lugar introduciría la ficción del *estado de naturaleza*. En tercer lugar, presenta las *leyes de la naturaleza* en tanto que artículos de la paz. Por último, en cuarto lugar, aborda el Leviatán como la institución necesaria para resolver el problema humano de la convivencia y el orden social (Vallespín, 1990, 282 y 283).

3.1. Estado de Naturaleza: la guerra de todos contra todos y la soledad

Para Hobbes, la calamitosa situación de guerra contra todos los demás hombres «es el mayor mal que puede ocurrir en su vida» (1940, 275). En el estado de naturaleza no es posible hacer cumplir la ley: se impone la guerra de todos contra todos y sólo un acuerdo puntual puede invitar a dejar de luchar. Este acuerdo es racional en la medida en que cada cual se beneficia de él (Scruton, 2013, 287). Hobbes decía que el hombre era malo y que debía ser salvado de sí mismo. Además, no consideraba el estado de naturaleza como un estado de maldad natural, sino como un estado de incertidumbre colectiva, de una situación de alerta general nacida de la experiencia del dolor (Hernández, 2002, 11). En el estado de naturaleza no es posible apelar a la justicia; nada puede ser injusto allí, pues la justicia y la injusticia sólo son tales en los términos de alguna ley anterior, y no hay ley fuera de la sociedad civil. En esta inseguridad permanente sólo existe una certeza, que la igualdad más importante es la igual capacidad de todos los hombres para matarse unos a otros (Berns, 1993, 380 y 381).

Este estado de naturaleza «está dirigido a ofrecer una descripción de lo que *ocurriría* si no existiera una autoridad efectiva investida con todos los poderes necesarios» (Vallespín, 1990, 289), un período en el que no se dan *de facto* las condiciones de paz (Vélez, 2014, 25-26). Esta ficción estaría dirigida a aventar algo que permanece latente –un estado de competencia permanente entre individuos con una razonable equivalencia

en dones naturales– para aportar *razones* que generen la obediencia a una determinada configuración del poder. Este mecanismo *legitimador* pretende demostrar racionalmente porqué sería beneficioso acordar la institucionalización de un soberano efectivo (Vallespín, 1990, 290 y 291). Antes que problema moral lo era psicológico y social, pues demuestra que en esta condición prepolítica en que los hombres viven sin gobierno civil o sin un poder común, sobre ellos, que los mantenga en el temor (Berns, 1993, 379). Ese *status naturalis*, que para Hobbes sería el *status belli* por antonomasia, sería “el verdadero estado político del hombre”» (Meier, 2008, 53).

Pero conviene dedicar nuestra atención a comprobar la posible historicidad del estado de naturaleza. Para Berns, «Hobbes no creyó que hubiese jamás semejante estado en todo el mundo», por lo que la cuestión histórica no sería fundamental puesto que el *status naturalis* se deduciría exclusivamente de las pasiones del hombre (1993, 380). Esta ficción de la condición natural y sus horrores como situación hipotética no ha de considerarse como el pasado real de la humanidad, sino como una posibilidad lógica e incluso antropológica –por apoyarse en determinadas características humanas– que amenaza el vínculo social (Corcuff, 2008, 42; Vallespín, 1990, 290).

Pese al carácter hipotético del *status naturalis*, para evitar un estado de guerra perpetua de todos contra todos, motivado por el conflicto de intereses, los hombres han de recurrir a un contrato social, «puesto que sin ley humana todas las cosas serían comunes, y esa comunidad es causa de usurpación, envidia, asesinatos y continua guerra de unos contra otros» (Hobbes, 1992, 10). Por tanto la confluencia del miedo y el egoísmo desembocan en la necesidad del pactismo. Por medio de éste entregarían su libertad a un soberano. Como contrapartida por la cesión de este derecho, el soberano tiene como objetivo procurar el bien de los hombres a través de la garantía de la seguridad frente a las agresiones (Hobbes, 1940, 275). La cesión del derecho a utilizar la fuerza habilitaba al soberano como único y exclusivo depositario del monopolio de la violencia. Un recurso a la coerción, entonces, que quedaba en manos del poder político para desplegarla con una finalidad: que no la ejerzan los ciudadanos. Esto demostraría que la concepción política de Hobbes

«es mucho más sutil de lo que se podría pensar por el enunciado de sus principios iniciales. Tomando como punto de partida una concepción individualista y realista del hombre, rechazando de golpe todo presupuesto moral, se vuelva a conjurar lo que considera que es el mayor de los males: la guerra civil» (Pisier, Duhamel y Châtelet, 2006, 47).

Así, el orden político sólo puede ser producto de una decisión colectiva, de un cálculo que engendre un *artefacto*, dentro de la vieja doctrina pactista. Para Pisier, Duhamel y Châtelet, el Estado de naturaleza sería insoportable y de ahí que la capacidad deliberativa propia del hombre le ordene construir una instancia superior cuyo fin sea imponer un orden que elimine la violencia natural, que sustituya la guerra de todos contra todos por la paz de todos con todos (2006, 46). Por este motivo, para poner fin a la violencia sólo puede ser eficaz una potencia que no conozca límites (Hobbes, 1940, 140), un *deus mortalis*. La instauración y generación de la sociedad política del Estado –*Commonwealth, Civitas*, sociedad civil– supone dotar al constructo de un poder capaz de instrumentalizar el miedo como motivo de obligación y adhesión (Pisier, Duhamel y Châtelet, 2006, 46). El poder de «una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común» (Hobbes, 1940, 141).

En el ensayo «The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind» de Oakeshott nos encontramos con su reflexión sobre que el poder soberano tiene una finalidad: impedir que unos impongan obligaciones más pesadas a otros, por medio de un sistema de convivencia en comunidad (Oakeshott, 1962, 210). Además, en el equilibrio existente ante la rivalidad potencial de los individuos y el miedo a la muerte como pérdida irreversible de poder, Oakeshott realiza una tentativa intelectual de escaso éxito, puesto que encuentra una primera referencia en Hobbes a la asociación como empresa, teleológica. Pero este modo de asociarse está marcado, realmente, por su carácter privado y no asegura el mantenimiento de la paz civil. Sería sólo una ilusión de seguridad que posibilita el tráfico particular. Por ello, «frente a este primer camino de comunidad política, Hobbes postula la idoneidad de un modo diferente caracterizado

por la existencia de una autoridad común bajo la que todos deciden someterse... Este pacto crea un cargo, uni o pluripersonal» (López Atanes, 2010, 100 y 101).

3.2. El singular contractualismo hobbesiano

Si para Hobbes, como hemos visto, la libertad natural debe ser sustituida por un *contrato político* que establezca una autoridad fuerte capaz de exigir obligaciones, también le preocuparía la fragilidad que demostrarían conceptos humanos como la justicia de no encontrarse respaldados por un poder material (Negro, 2011, 293; Scruton, 2013, 286). Esto es especialmente relevante, porque «el fin del Estado es, particularmente, la seguridad» (Hobbes, 1940, 137). En este sentido encontró su paradigma de la obligación política en términos de un contrato de todos con todos que autorizaba a un tercero, uni o pluri-personal, a gobernar. Hobbes creía que el ciudadano, al aceptar los beneficios del gobierno, aceptaba el orden establecido de la comunidad (Scruton, 2013, 285 y 286)¹⁶.

El orden político, para Hobbes, tendría un carácter convencional y contractual. Su nacimiento tendría, pues, «un componente voluntario, pero al mismo tiempo la voluntad está limitada por el carácter casi necesario del pacto que se presenta en cierto modo bajo la forma de esta alternativa: “El caos o el Leviatán”» (Corcuff, 2008, 40). Este contrato presentaría rasgos muy singulares en Hobbes, puesto que a diferencia de otras construcciones contractualistas con un individualismo menos marcado en nuestro caso

¹⁶ Entre las diversas bases filosóficas de la obligación política, Hobbes seguiría una doctrina que, a través de Locke y de Rousseau, se desarrollaría hasta convertirse en una de las ideas políticas más influyentes: la doctrina del contrato social (Scruton, 2013, 287). No obstante, atendamos a los tipos de teorías de la obligación política (Scruton, 1982, 532):

- Teorías del contrato social, de acuerdo a las cuales la obligación surge de un acuerdo o pacto, bien con todos los miembros de una sociedad individualmente –Hobbes, Locke–, bien con la sociedad misma –Rousseau– o con el propio soberano –Bodino–.
- Teorías de la obligación no consensuada, que describen la obligación política como independiente de cualquier elección del sujeto, ya sea por piedad o devoción –Burke, Hegel– o del derecho a la obediencia del propio soberano.

no podemos diferenciar entre pactos de unión y de gobierno. Nos encontraríamos con la peculiaridad de que una serie de personas contratan entre sí *a favor* de un tercero, lo que implica reestructurar la fórmula convencional» (Vallespín, 1990, 301).

Como consecuencia, el cuerpo político –como depositario del poder– recaería en un Estado desnaturalizado, simple mecanismo funcional en un marco de interacción social: «lo natural desnaturalizado deviene artificiosamente civil» (Vélez, 2014, 25). Así lo reconoce Hobbes en el «Diálogo entre un filósofo y un jurista» (Hobbes, 1992, 21). Por esta razón, Oakeshott advierte que la soberanía del constructo hobbesiano no puede violar los términos del contrato, porque, de hecho, no es parte del acuerdo suscrito y no tiene obligaciones que cumplir. En este sentido, ambos –tanto Oakeshott como Hobbes– son adversarios de la asociación transaccional porque la equiparan con la asociación de empresa, esto es, aquella con una finalidad explícita (Podoksik, 2003, 196). Oakeshott incide en el hecho de sustituir el reconocimiento o la aceptación del *deus mortalis* por un término como consentimiento. Allí donde los dos primeros denotan una voluntad provisional, el último implica una acción explícita que no atenuaría la fuerza de la obligación como acto de la voluntad al tiempo que disminuiría el carácter racionalista en el mantenimiento de la autoridad (Gerencser, 2000, 113-117). Por tanto, el artificio, en el ejercicio de su poder, estaría dulcificado a través del contrato social.

3.3. El constructo y artificio hobbesiano

Cuando Vélez afirma que «más allá de la frontera, en el mejor de los casos tregua y, en el peor, guerra» (2014, 61), antes que a un espacio geográfico aludimos a un orden artificial cerrado –el Leviatán–. No en vano, Hobbes fundó el artificialismo dentro del panorama de las ideas (Negro, 2011, 279 y 280; Oakeshott, 2000, 28): «La sociedad es meramente un cuerpo “artificial”, un nombre colectivo que describe el hecho de que los seres humanos encuentran individualmente que les resulta ventajoso el cambio de bienes y servicios» (Sabine, 1945, 361)¹⁷. A mayor abundamiento, la política tiene un

¹⁷ El artificio, a juicio de Vallespín, no tendría la naturaleza de un ser animado, sino que es *automaton* o máquina (1990, 302). Por su parte, Hernández sostiene que ésta no fue la imagen metafórica que Hobbes

valor instrumental –algo que compartiría con el producto más importante de la razón como es la ciencia–, y como todo lo que tiene su origen en el hombre posee un carácter de *artificio*. Por ejemplo, el propio Leviatán «es mortal y está sujeto a perecer, lo mismo que todas las demás criaturas de la tierra» (Hobbes, 1940, 262).

La razón tendría un papel conservador e instrumental, reducido al mero cálculo estratégico: tanto la búsqueda de la felicidad como la cooperación de una multitud lo bastante grande y poderosa para hacer muy peligrosa la violación de pactos y la invasión de los derechos de los demás, y para ofrecer defensa contra enemigos extranjeros (Vallespín, 1990, 287; Vélez, 2014, 29; Berns, 1993, 385). Hobbes lo reconoció:

«La multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín *Civitas*. Ésta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa» (Oakeshott, 1940, 161).

La desmesura e hipérbole de su poder es una característica del artificio –para ello se pretende evitar el fraccionamiento del poder y la quiebra del principio *indivisible* de la soberanía- puesto que el Leviatán requería de éste para enfrentarse a Behemoth, la encarnación –con el nombre de otro monstruo bíblico– de la guerra civil y para controlar a rivales potenciales (Vallespín, 1990, 303-305). De la acumulación de este poder dependerá la paz de la sociedad civil, porque si los súbditos del artificio creen que hay otros poderes capaces de conceder mayores recompensas que la vida y de aplicar mayores castigos que la muerte, obedecerán a tales poderes (Berns, 1993, 396; Sabine, 1945, 361). En otras palabras, si queremos la paz, hemos de querer un poder irresistible que convierta en absurda toda violencia. De hecho, este razonamiento es falso, pero llevado a la práctica se convierte en verdadero (Hernández, 2002, 20).

creó de la política, sino que prefirió el mito a la física de su siglo. Primero describió al Leviatán como a un autómatas, pero después hizo de él un *deus mortalis* (Hernández, 2002, 15): «El Leviatán es el monstruo que se describe en los capítulos 40 y 41 del libro de Job. Esto es algo que Hobbes nos recuerda claramente mediante el lema que acompaña al grabado en su límite superior: *Non est potestas super terram quae comparetur ei*, Job, 41,24 Uno hay poder en la tierra que pueda compararse con él» (Hernández, 2002, 128).

Para Oakeshott, el constructo Leviatán será el objeto de aplicación de la filosofía hobbesiana sobre el ámbito de la asociación civil (Oakeshott, 2000, 27 y 28). Debe ser entendido, por tanto, como el reflejo de esta *Civitas* en el espejo de una filosofía escéptica, nominalista y de una escolástica tardía. En esta tarea, la causa eficiente hipotética sería un artefacto: artificial, no natural. Una relación causa-efecto propiamente filosófica y fruto del nominalismo medieval antes que del materialismo o del mecanicismo científico (Coats Jr., 2000, 110). El artefacto o representante artificial – limitado por el *rule of law*– estaría autorizado a actuar en lugar de cada individuo (Oakeshott, 2000, 64)¹⁸.

4. EL LENGUAJE MORAL DEL INDIVIDUALISMO, LA ASOCIACIÓN CIVIL Y LA AUTORIDAD DEL SOBERANO

En la exposición de las obras dedicadas al filósofo político de Malmesbury, hemos comprobado el repetido interés de Oakeshott por el lenguaje moral del individualismo o de la individualidad, del que Hobbes sería epígono. Por tanto, por el papel de esta forma de articular la gramática de la política en la búsqueda de la sociabilidad y por sus consecuencias sobre el ejercicio de la autoridad, expondremos la lectura oakeshottiana sobre el pensamiento de Hobbes.

¹⁸ Pese a todo, Galston apunta a una discrepancia entre Oakeshott y Hobbes en relación con el objetivo de la comunidad política entendida como asociación civil:

«Hobbesian political community is human association oriented to the goal of peace, and Hobbesian political morality is the ensemble of conduct that supports such an association... Oakeshott did not exactly reject this line of argument. Instead, he sidestepped it. Peace and security, and the like, he asserted, ‘are not substantive purposes and they do not specify enterprise association» (Galston, 2012, 237).

4.1. Del lenguaje moral del individualismo al orden político

Oakeshott propuso una triple clasificación de los lenguajes morales, con su correspondiente traslación a la política, tanto en su ensayo «The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes» (1960) como en *Morality and Politics in Modern Europe*, que recopila una serie de conferencias pronunciadas en Harvard en 1958. Estos idiomas morales, a los que hemos aludido anteriormente serían el de los lazos comunales, el individualismo y la moralidad del bien común –colectivismo– (Oakeshott, 1962, 249 y 250; 1993, 19-26).

De este modo, en la historia europea encontraríamos una moral premoderna basada en relaciones comunales –moral de los vínculos comunales–, que toma de modelo a la familia y fija los derechos y deberes de los individuos a partir de lo que establece la costumbre; la moral individual se caracterizaría por poner al sujeto en la disposición de elegir sus actividades, ocupaciones, creencias, opiniones, deberes y responsabilidades, puesto que la conducta que se determina a sí misma es la más valiosa desde el punto de vista moral; finalmente, la moralidad del colectivismo suprimiría la individualidad en el supuesto de existir un conflicto con los intereses de una sociedad –entendida aquí como agregado de personas– (Saravia, 2011, 579 y 580).

En *Morality and Politics in Modern Europe*, Oakeshott señala que Hobbes fue el primer moralista del mundo moderno en dar cuenta de la experiencia de la individualidad (1993, 22). Habría sido, junto a Spinoza y Locke, uno de los pensadores más imaginativos capaces de construir una teoría política del individualismo (Oakeshott, 1993, 53). *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism* será otra obra en la que Oakeshott incluya a Hobbes como un filósofo del lenguaje individualista, además de intérprete del escepticismo, a la altura de Spinoza, Pascal, Hume, Montesquieu, Burke, Paine, Bentham, Hegel... (Oakeshott, 1996, 80)¹⁹.

¹⁹ La salvación descansa en la moralidad individual, que abraza una amplia tradición de liberalismo, a juicio de Worthington, y que ubica a Oakeshott junto a autores como Kant, Smith, Bentham, J. S. Mill, además de junto a acendrados críticos del pensamiento liberal –Kierkegaard, Dostoyevski y Nietzsche– (Worthington, 2005, 74).

El pensamiento hobbesiano sería, desde esta óptica, esencialmente individualista. El origen de este individualismo sería un egoísmo ilustrado: el derecho del individuo a su propia conservación. La política de Hobbes es, al tiempo, un utilitarismo y un hedonismo (Touchard, 1961, 262). Del entusiasmo por Hobbes como teórico de la individualidad, nuestro autor postula la idea de que cada sujeto es un fin en sí mismo. Así lo reconoce en su ensayo «The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind» (Oakeshott, 1962, 210)²⁰. En consecuencia, esta idea del individuo como sujeto principal de la moral y la teoría política merece ser destacada porque evita equiparar la posición de Oakeshott con un atomismo ontológico radical en el que cada uno ha de velar por su propio interés y con la conducta en la vida como la satisfacción de la propia necesidad. Esto es, el otro sería objeto de un respeto de orden básico o elemental al tratarse de miembros iguales de una comunidad de individuos (López Atanes, 2010, 175; Oakeshott, 1962, 210; Franco, 2005, 123).

Estos lenguajes de la moral, prepolíticos, tendrían sus correlatos –especialmente la moral individual y la colectiva– en conceptos del orden político. Nos referimos a la asociación civil y a la asociación *qua empresa*. La primera, la asociación civil, no teleológica, no implicaría la persecución de un objetivo o la satisfacción de necesidades sino la adhesión a condiciones. Por su parte, la segunda, la asociación *qua empresa*, es perfectiva y persigue un objetivo concreto, la satisfacción de necesidades y la vinculación de los sujetos por imaginadas satisfacciones comunes. La propuesta filosófico-política de Oakeshott contempla cómo estos conceptos derivan a su vez en otros correlatos.

La asociación civil como forma de socialización bajo unos parámetros determinados generaría correlativamente una estructura interna del Estado –la *nomocracia*–; un tipo de sociedad –la *societas*–; un modo de hacer política –la política del escepticismo– y una teoría política que recuperaría el lenguaje moral individualista. Por su parte, la

²⁰ Para Bunce, esta admiración precisa de ciertos matices y límites conceptuales. Su lectura descansaría en una supuesta tensión entre la defensa oakeshottiana de los derechos individuales frente a la seguridad individual, que sería la idea fundamental del pensamiento político hobbesiano (Bunce, 2013, 117).

asociación *qua empresa* derivaría, en ese mismo orden, en *teleocracia*, *universitas*, política de la fe y teoría política colectivista (López Atanes, 2010, 109).

Como hemos podido comprobar, Oakeshott situó a Hobbes como intérprete cualificado del individualismo como lenguaje moral y político. Ahora comprobaremos cómo en su lectura del pensamiento hobbesiano le situaría en la línea de la asociación civil y la *societas*²¹. Esta última sería considerada el modo de asociación que permite a los individuos tomar decisiones por sí solos y de acuerdo al lenguaje agustiniano,

«an association, not of pilgrims travelling to a common destination, but of adventurers each responding as best he can to the ordeal of consciousness in a world composed of others of his kind, each the inheritor of the imaginative achievements (moral and intellectual) of those who have gone before» (OHC, 243).

Para empezar, Oakeshott señala en *On Human Conduct* que entre todos los teóricos que coinciden en concebir el Estado en términos de *societas*, tenemos a Bodino, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel y, muy destacadamente, Hobbes, junto a aquellos que simplemente asumieron su existencia –Maquiavelo, Locke y Burke– o que la reconocieron –Montesquieu– (Isaacs, 2006, 156). Así, la exposición más audaz y menos equívoca es la de Hobbes: *Leviatán* es una obra de arte soberbia en su unidad y coherencia (Oakeshott, 1975, 252). También «las primeras referencias que en la obra de Oakeshott encontramos sobre la asociación civil aparecen en los sucesivos ensayos dedicados a Hobbes, en concreto en Introducción a *Leviatán*...» (López Atanes, 2010, 192).

La lectura oakeshottiana de *Leviatán* insiste en que Hobbes rechaza justificar utilitariamente el contrato social que articula al *deus mortalis* y prefiere cimentarlo

²¹ Oakeshott «afirma rotundamente la condición de Hobbes como antecedente de la idea de asociación civil, en concreto el uso de la autoridad civil genera un modelo de asociación (civil) que da lugar a una comunidad llamada *societas*... [Así] Hobbes es el primer teórico político en dar cuenta del Estado como una asociación civil no propositiva y bajo la autoridad de la ley como elemento fundante» (López Atanes, 2010, 98).

sobre leyes no instrumentales (Podoksik, 2003, 211–232; Neill 2013, 98)²². La teoría de la asociación civil presentada en *On Human Conduct* es una forma más sofisticada de conservadurismo en política, en la que pese a algunas diferencias Oakeshott recupera la noción de autoridad legisladora de Hobbes, como estructura legalista de la *Civitas* –lo que caracterizaría especialmente al Leviatán– (Oakeshott, 1962, 225; Nardin, 2001, 183 y 184; Tseng, 2003, 190-199). En esta línea, sólo en una asociación civil puede sustentarse una autoridad capaz de crear obligación, deberes y leyes. Hablaríamos, por tanto, de un legalismo hobbesiano. El soberano posee autoridad porque los sujetos individuales reconocen la autoridad del soberano para obligarles (Gerencser, 2000, 101).

No obstante, cabe preguntarse si un constructo como el Leviatán, que tiene por objetivo garantizar la seguridad de todos frente a las agresiones (Hobbes, 1940, 275), no comportaría una finalidad explícita o un propósito en su creación por medio de un pacto. Para Podoksik, el requerimiento de la paz no puede ser considerado un propósito sustantivo sino una condición que persigue diversas satisfacciones (2003, 195). En consecuencia, esto alejaría al constructo político de la asociación como empresa. En este sentido abunda Hernández, que asevera que lo que distingue a la concepción de Hobbes es la total ausencia de un bien supremo o fin último: «No existe *telos* o ideal de perfección que pueda guiar la vida humana, pues la única felicidad consiste en la satisfacción presente y futura de nuestros deseos» (Hernández, 2002, 268). Saravia considera que no hay propósito o finalidad más allá de aplacar el temor a la muerte violenta (2011, 187)²³. Oakeshott quiere dissociar el valor propositivo de aquellos términos hobbesianos como *commonwealth*, puesto que implicaría una riqueza común o

²² La asociación civil sería una situación de libertad mutua bajo el imperio de la ley: «La asociación civil surge como un artificio de las voluntades, en donde la palabra “civil” hace referencia a la pluralidad de voluntades en su generación, y “artificio” a la generación artificial por oposición a la natural... La asociación civil nace del acuerdo de voluntades, es decir, hay una reafirmación del carácter contractual del surgimiento de la comunidad política» (López Atanes, 2010, 99). Una crítica que se vierte a esta equiparación de artificio como *societas* implica que es más que un Estado hobbesiano, porque implica respeto mutuo tanto como una concepción moral, pero es menos que una empresa (Hoffman y Graham, 2006, 201).

²³ Más ambigua sería la clasificación que defiende Vélez respecto al Estado hobbesiano (2014, 37).

la persecución del bienestar (Gerencser, 2000, 118). En definitiva, «en Hobbes la asociación civil es un efecto cuya causa no es otra que la propia naturaleza humana» (López Atanes, 2010, 192).

Consideramos que la asociación civil oakeshottiana se cumple en el Leviatán hobbesiano, con su ausencia de finalidad –más allá de evitar el temor de la muerte– y como aparato político que posibilita que los individuos decidan, simplemente, sus propias elecciones de acuerdo a su naturaleza.

4.2. La autoridad del soberano

Hobbes, en el correlato de la asociación civil, es considerado a juicio del propio Oakeshott uno de los autores que defienden el modo de hacer política del escepticismo. Dentro de esta concepción de la filosofía civil, Oakeshott reconoce el papel fundamental de Hobbes en el desarrollo del concepto, fundamental para la teoría política, de la autoridad (Franco, 1990, 191). También se trata de una idea, la de autoridad y soberanía, que constituía la principal preocupación de Hobbes (Scruton, 2013, 284). A juicio de Oakeshott, el de Malmesbury entendió mejor que la mayoría de los escritores políticos que la actividad del gobierno precisa de autoridad. Una autoridad que debe ser reconocida y que complementa al poder potencial (Oakeshott, 2006, pos. 5383)²⁴.

La interpretación de la autoridad hobbesiana prefigura el lugar de la misma en el pensamiento oakeshottiano, algo que queda patente no sólo en el análisis de la obra de Hobbes, sino en el propio vocabulario del que se sirve para ello (Gerencser, 2000, 99). De este modo, la autoridad es el concepto central en la lectura que Oakeshott realiza de Hobbes (Gerencser, 2000, 120). Esto le llevará a distinguir entre autoridad y poder, así

²⁴ Para Oakeshott, la ley es el vínculo y fundamento de la asociación civil, pero sólo es eficaz cuando es obedecida. Para que sea obedecida, debe reconocerse su autoridad pese a su carácter coercitivo (López Atanes, 2010, 237).

como a poner de relieve la conexión fundamental entre libertad e individualidad (Franco, 1990, 235).

Para Hobbes, autoridad es el derecho a realizar un acto y el soberano es aquel instituido para utilizar «la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano» (Hobbes, 1940, 141). Así, el soberano «que no es más que la voluntad encarnada de ese mismo orden actúa, pues, con la autoridad de todos aquellos que de manera encubierta buscan su protección» (Scruton, 2013, 286). Estaba legitimado por su poder para mantener el orden público y preservar la paz (Quinton, 1978, 30).

La autoridad, denominada soberanía por Hobbes, no presupondría un acuerdo sobre la justicia, la moralidad o la racionalidad, sino la simple adhesión y vinculación a unas condiciones (Franco, 2004, 157). Éste sería el aspecto hobbesiano del pensamiento de Oakeshott (Franco, 2004, 174). La importancia de *Leviatán* estribaría, de acuerdo a la filosofía civil de Oakeshott, no en la reflexión sobre el poder sino en el ejercicio del mismo por parte de quien tiene la autoridad (Gerencser, 2000, 121). En este concepto, fundamental para la formación de la asociación civil,

«Hobbes may fairly be said to have understood government as the exercise of an “absolute” authority, and to be the first great theorist of sovereign government, but he shows no sign (indeed, quite the reverse) of understanding the activity of governing as an omniscient activity» (Oakeshott, 1996, 27 y 28).

Como podemos comprobar, Oakeshott es claro: Hobbes no era un absolutista. Acaso su escepticismo ejercía la labor de erosionar cualquier valor absoluto como el del bien común o la voluntad general. En cualquier caso, sí sería autoritario –no en sentido peyorativo– (Gerencser, 2000, 99-118). En última instancia, este constructo o *deus mortalis*, resuelve el problema de la guerra de todos contra todos, exigiendo obediencia

«pero se detiene a las puertas de la intimidad, dejando al individuo la tarea de pensar y de creer como mejor le parezca» (Pisier, Duhamel y Châtelet, 2006, 49)²⁵.

Encuadradas dentro de la autoridad, conviene dedicar unas líneas a dos cuestiones relacionadas con la autoridad: la representación –quién personifica al titular de la autoridad– y el *rule of law*, característica especialmente merecedora de atención por parte de Oakeshott.

En primer lugar, respecto a la autoridad, Rivero nos recuerda que el soberano deviene en representante por antonomasia, tanto del conjunto de individuos asociados políticamente como de la personificación de ese cuerpo colectivo que es el artificio (1997, 206). En este sentido, la representación vendría a conformar una de las aportaciones más originales de Hobbes a la historia del pensamiento político. Como moderno teórico de la representación habría postulado que dicha teoría incluiría un sentido doble, que incluye tanto la política como la retórica, como las dos categorías del mandato –imperativo y representativo– o, según su propia terminología, de la autorización y de la personificación. La especificidad del representante hobbesiano está en que la autoridad del titular del poder político no descansa en un contrato concluido por él mismo, sino en un pacto suscrito entre sí por los súbditos, lo que liberaría al soberano de todo tipo de limitaciones y ataduras. Situaría al representante en un nuevo plano de la realidad social. Sería un contrato metafórico que es antes un acto de libre donación que un convenio entre las partes (Hernández, 2002, 185 y 198-202). El pensamiento de Hobbes recurriría, a juicio de Sabine, a la concepción jurídica de

²⁵ También se apuntan divergencias en el concepto de autoridad con el que operan Oakeshott y Hobbes. Así, Franco destaca que Hobbes habría desarrollado la tendencia a identificar el ejercicio de la autoridad con la voluntad y el mandato, a diferencia de Oakeshott, más centrado en la conexión entre autoridad y autonomía (Franco, 1990, 190). Para Tregenza, la dificultad conceptual surge del esfuerzo de erradicar la idea de *Commonwealth* hobbesiana por parte de Oakeshott, lo que implica que no hay ningún fin al que se dirijan las leyes de la asociación civil, entonces no habría limitaciones para las áreas de la vida que pueden ser abordadas por la autoridad. Sería el único fin de asegurar la paz el que podría limitar, a juicio de Oakeshott, la soberanía (Tregenza, 2003, 104). Por otra parte, si para Hobbes la autoridad tenía un carácter indivisible y era posesión, exclusivamente, del Estado, Oakeshott postulaba que este constructo se refería, en todo caso, a una forma de vida bajo determinadas condiciones (Worthington, 2005, 87).

persona ficticia en vez de la idea de contrato, conclusión que se deduciría de la proposición de que todo cuerpo colectivo es meramente artificial (1945, 363).

En cuanto al *rule of law*, conocido también como *nomocracia*²⁶ o imperio de la ley antes que como *telos* aristotélico, la deuda de Oakeshott con Hobbes es reconocida por el primero (López Atanes, 2010, 99; Corey, 2006, 206):

«En caso de ser establecida, una asociación en términos de lo que se conoce como *rule of law* ciertamente sería una obra de arte... A mi juicio, uno de los pocos teóricos del derecho que se dedicaron a esta pregunta en términos precisos fue Thomas Hobbes» (Oakeshott, 2013, 145 y 146).

Para Oakeshott, Hobbes centraría su atención en la manera de establecer una función legislativa dotada de la autoridad de crear obligaciones, al tiempo que los tres principios fundamentales de la obligación moral eran reconocidos: que ningún hombre del común tiene la autoridad de imponer obligaciones a otro, ni puede elegir sus propias obligaciones, ni puede estar obligado a nada, salvo por propia elección (Oakeshott, 2013, 146). En esta asociación de individualidades, la obligación consistiría para Oakeshott en sujetarse de manera apropiada a las condiciones no instrumentales que impone la ley auténtica sobre las acciones elegidas (Oakeshott, 2013, 154).

5. FILOSOFÍA POLÍTICA, EPISTEMOLOGÍA, ESCEPTICISMO Y RACIONALISMO

No sólo encontramos una reflexión oakeshottiana sobre el pensamiento de Hobbes en el estado de naturaleza o en el contractualismo. En el comentario sobre las obras dedicadas estrictamente a Hobbes, hemos comprobado que Oakeshott advierte sobre la falta de teoría de la volición en el filósofo de Malmesbury o sobre la acepción utilizada por éste en relación a la filosofía política y al escepticismo. Del mismo modo, las

²⁶ De acuerdo a Oakeshott, el concepto de *rule of law* no representa una relación prudencial, sino moral: no determina acciones sino la medida del bien y el mal de las acciones y para sobrevivir requiere la fidelidad continua de los asociados, no así el cumplimiento ininterrumpido de sus obligaciones (Oakeshott, 2013, 146).

alusiones al papel que la razón desempeña en la teoría política hobbesiana resultan paradójicas en un filósofo como Oakeshott, notoriamente crítico con el racionalismo. Dada su relevancia, expondremos a continuación unas consideraciones.

5.1. La filosofía política: su concepto para Hobbes

Podemos adscribir a la filosofía política la tarea de descifrar la gramática de lo político, de elucidar el sentido y el alcance de categorías básicas de la ciencia y sociología políticas, así como de evaluar sus modelos explicativos. Debido a la crisis que “atravesan hoy conceptos políticos vertebrados por un vocabulario de siglos, repensar la política es, antes que nada, repensar el vocabulario con el que damos cuenta de la misma” (Vargas-Machuca, 2003, pág. 50). En ese *ars linguae* el *Leviatán* contiene, en términos filosóficos, las cuestiones que Hobbes identifica como centrales para la política y sobre las que pretenden desplegar su virtualidad *práctica* (Tseng, 2003, 191). Los límites de ese saber político, como el joven Oakeshott defendería en *Experience and its Modes*, descansan sobre un criterio que, en última instancia, sustentaría una filosofía (1933, 2).

En esa filosofía civil, Oakeshott encuentra en las páginas de Hobbes la idea de soberanía con una categoría emblemática que, para la narrativa más consolidada sobre los orígenes de la modernidad, contribuyó a superar las deficiencias en el antiguo modo de pensar (Oakeshott, 1993, 155, Hernández, 2002, 16). Scruton se pronuncia favorablemente: «El único filósofo moderno que consideró el objeto de la ciencia política global en términos filosóficos y que apreció las resonancias políticas de casi todo pensamiento filosófico sea Thomas Hobbes» (2013, 283).

La lectura que Oakeshott realiza sobre la obra de Hobbes es la de un modelo sobre cómo escribir filosofía política, alejada del fango de la lucha y la acción política cotidianas (Bunce, 2013, 115; Tregenza 1997, 534). Podemos hacer nuestras las siguientes palabras: «Si Hobbes es considerado el padre de la filosofía política moderna esto se debe, principalmente, *al sistema de justificación filosófica que empleó respecto del poder y la obediencia política*» (Saravia, 2011, 359). Hobbes inició la era de la

politización de la cultura occidental, difundida universalmente, como consecuencia del artificialismo, al sustituir la ancestral visión natural del orden como increado o creado, por una visión del orden como producto de la acción humana (Negro, 2011, 288).

También creemos significativo destacar el interés de Oakeshott al tratar de dilucidar los esfuerzos de Hobbes en aplicar a su teoría política a la luz de una epistemología y un determinado concepto de la ciencia (Tregenza, 2003, 18). Hobbes quería llevar los avances científicos de su tiempo al campo de la política. De hecho, la teoría política y moral de Hobbes habría sido una parte de lo que, en su intención original y pese a su innegable dificultad, habría de ser un sistema omnicomprensivo de filosofía formado a base de principios científicos (Sabine, 1945, 354). El esfuerzo hobbesiano por articular una paz cívica y eludir el miedo a la muerte violenta descansaría sobre una base científica, una psicología mecanicista de las pasiones, la liberación de la carga religiosa y la pérdida de la sabiduría práctica contenida en los libros de Aristóteles o Cicerón (Berns, 1993, 377-379; Hernández, 2000, 12-14).

El valor utilitario que Hobbes concede a esta teoría del conocimiento sería el que denunciaría Oakeshott, no sólo en las obras dedicadas exclusivamente al pensador de Malmesbury, sino también en la teoría del conocimiento práctico elaborada en *Experience and Its Modes* (Tregenza, 2003, 49-59). De ahí la aseveración, repetida por otra parte, de Oakeshott sobre la carencia de una adecuada teoría de la volición en Hobbes. Esto llevaría a nuestro autor a impugnar el supuesto materialismo que impregna a Hobbes, tal y como ha defendido parte de la literatura académica (Gerencser, 2000, 80). Hobbes podría compartir elementos del paradigma materialista y mecanicista de su época, pero su alcance habría sido limitado por una concepción filosófica del mundo. No habría sido, a diferencia de muchos pensadores modernos como Galileo, Kepler, Copérnico o Descartes, la meta de su ilustración del mundo. La filosofía sería el espejo que refleja la representación del mundo (Miller, 2001, 809).

Como Oakeshott dejó escrito, Hobbes utilizaba los términos ciencia y filosofía con equivalencia, reforzando el papel de este último como escolástico antes que como científicista (Tregenza, 2012, 302). Oakeshott consideraba a Hobbes el más débil de los

mecanicistas y científicistas (Oakeshott, 2004, 157)²⁷, pero, en este sentido, podríamos seguir a Vallespín que afirma que: «la obra hobbesiana se halla gobernada por un *sistema filosófico unitario* anclado en los presupuestos básicos de la nueva ciencia» (Vallespín, 1990, 278).

Por otra parte, Hobbes también fue un reconocido nominalista y buscaba, a través de su teoría capaz de explicar cómo adquieren las palabras su significado, con el objeto de demostrar que ciertas doctrinas metafísicas carecían de sentido (Scruton, 2013, 122)²⁸. Para Hobbes, el significado de las palabras viene por la representación de pensamientos (Scruton, 2013, 123). Defendía que toda palabra es un nombre o marca que se corresponde con una concepción en la mente del hablante (Hernández, 2002, 163 y 164). Así, el capítulo IV de *Leviatán* recoge cuatro usos y abusos correlativos del lenguaje. Los usos serían: registrar aquello que descubrimos como causa de las cosas presentes o pasadas; mostrar a otros el conocimiento así alcanzado; expresar nuestros deseos e intenciones; y deleitar jugando con las palabras. Los abusos correlativos consistirían en: registrar mal los pensamientos debido a una inconstancia en la significación; usar metafóricamente las palabras, declarar una voluntad falsa y servirse de las palabras para agraviar a los otros (Hobbes, 1940, 22-31)

Oakeshott sostiene que «Hobbes nace en el mundo de la ciencia moderna pero también en el mundo del pensamiento medieval. A partir del legado del nominalismo escolástico tardío, construyó una filosofía política grandiosa» (Saravia, 2011, 359; Tregenza, 2012, 301). En la interpretación oakeshottiana de Hobbes, Gerencser señala que el lenguaje sería mundano, a través de la creación de significados, limitado por su propia consistencia y coherencia (2000, 86). El énfasis puesto en el nominalismo

²⁷ «Decir que Hobbes desarrolla o incorpora a su filosofía el modelo de ciencia natural que comenzaba a abrirse camino en el siglo XVII es una afirmación un tanto ambigua. No había aún un paradigma claramente establecido de lo que hubiera de entenderse por “método científico”, y mucho menos todavía una visión clara sobre cómo podría adaptarse a un objeto tan escurridizo como es la sociedad... Consiste, antes de nada, en una afirmación radical y drástica de materialismo mecanicista» (Vallespín, 1990, 279).

²⁸ El nominalismo es la concepción filosófica que considera que la realidad de la idea se reduce al nombre. No admite la existencia de conceptos universales, sólo existe signos.

hobbesiano le lleva a Oakeshott a destacar el rol del pensamiento en la creación del mundo humano (Gerencser, 2000, 92). Miller, por su parte, sostiene que para Oakeshott, Hobbes sugirió que la filosofía no es más que conocimiento condicional de hipotéticas generaciones y conclusiones sobre los nombres de las cosas, no sobre la naturaleza misma de las cosas (Miller, 2001, 810).

5.2. De la ley natural y el desarraigo del lenguaje teológico a la crítica al racionalismo

El concepto de *lex naturalis* también fue reinterpretado por Hobbes instrumentalmente. En este sentido, la ley natural no sería más que un catálogo de consejos prudenciales con un objetivo: maximizar los intereses y buscar la forma más apropiada de garantizar su seguridad (Saravia, 2011, 102). Las leyes naturales, que Hobbes denominaría artículos de la paz, serían corolarios a la regla de oro «no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti» (Vallespín, 1990, 294). No sería en referencia a un poder divino como legitimamos el poder del Leviatán, sino a través de un pacto voluntario basado en la razón (Corcuff, 2008, 41).

Al tener una guía prudencial, la ley natural quedaría subordinada a las condiciones concretas de su efectividad (Vallespín, 1990, 297):

«Para Hobbes, las leyes de la naturaleza significaban en realidad un conjunto de normas con arreglo a las cuales un ser idealmente razonable buscaría su propia ventaja... Como da por supuesto que, en términos generales, los hombres actúan en realidad de esta manera, las leyes naturales exponen condiciones hipotéticas con arreglo a las cuales permiten los rasgos fundamentales de los seres humanos que se funde un gobierno estable» (Sabine, 1945, 357).

Oakeshott haría suya la desvinculación de la ley natural como directamente dada por Dios (Gerencser, 2000, 103) pese a que pueda encontrarse en un terreno cómodo al utilizar expresiones propias del discurso teológico (Baqués, 2014, 26). Este ateísmo político haría de Hobbes el primero en desprenderse de un modo radical de las losas metafísicas y ontológicas (Vallespín, 1990, 316) y un brillante representante de esta

tendencia (Touchard, 1961, 60). En *Leviatán* se puede apreciar la convergencia de la teología negativa y del escepticismo, proporcionando una oferta de sentido a través de la reformulación de uno de los mitos dominantes de nuestra civilización (Botwinick, 2011, 123; Coats, 2000, 61).

El escepticismo, como forma de hacer política, teñirá el pensamiento de Oakeshott, tras contrastarse con su predecesor, disipará en parte su idealismo anterior (Oakeshott, 1996, 76; López Atanes, 2010, 32) y nos reconducirá a su crítica con el racionalismo político.

Pese a su admiración por Hobbes, resulta paradójico que Oakeshott –crítico con el racionalismo político– estuviera tan cerca de un autor racionalista. Aquí conviene destacar que la interpretación oakeshottiana de Hobbes hace del autor de *Leviatán* un racionalista filosófico, no un racionalista político del tipo descrito en «Rationalism in Politics» como sí lo eran Bentham y Marx (Miller, 2001, 808; López Atanes, 2010, 31 y 32). Por tanto, en Hobbes la razón tendría un papel fundamental en la filosofía, pero no encontraríamos en él a un precursor de la ingeniería social o la teoría política que hace de la realidad un campo de experimentación. En esta lectura, el escepticismo hobbesiano sería una salvaguarda frente al racionalismo político (Corey, 2006, 200)²⁹.

²⁹ El soneto «Ozymandias», de 1818, del poeta romántico P. B. Shelley, que serviría como ejemplo de racionalismo político y de política de la fe al contraponer a aquellos planes de efectos taumaturgicos la inevitable decadencia de la política, sin importar la fatuidad de su tiempo:

«I met a traveller from an antique land
 Who said: "Two vast and trunkless legs of stone
 Stand in the desert. Near them, on the sand,
 Half sunk, a shattered visage lies, whose frown,
 And wrinkled lip, and sneer of cold command,
 Tell that its sculptor well those passions read
 Which yet survive, stamped on these lifeless things,
 The hand that mocked them and the heart that fed:
 And on the pedestal these words appear:
 'My name is Ozymandias, king of kings:
 Look on my works, ye Mighty, and despair!
 Nothing beside remains. Round the decay
 Of that colossal wreck, boundless and bare
 The lone and level sands stretch far away».

Tampoco podemos encontrar racionalismo político en el poder soberano, puesto que no existirían bienes comunes que deban ser alcanzados por el artificio, más allá del cumplimiento de las condiciones que sacan al individuo del estado de guerra de todos contra todos (Saravia, 2011, 102). Las condiciones mínimas que encontramos constituirían una red de entendimientos mutuos para un *telos* inexistente por parte un Estado no instrumental. En este sentido, Hobbes no fue teleológico y, como señala Malcolm, la caracterización que Oakeshott realizó de Hobbes como anti-racionalista fue correcta (Malcolm, 2012, 223). En definitiva, racionalismo filosófico, que no político ni teleológico, es lo que encuentra Oakeshott en el pensamiento de Hobbes.

6. EL CARÁCTER CONSERVADOR DE OAKESHOTT Y LA INFLUENCIA DE HOBBS

Antes de abordar la adscripción conservadora de Oakeshott, especialmente a través de sus elementos hobbesianos, expondremos sucintamente el concepto de ideología así como el trasfondo de este conjunto de ideas políticas. Nuestra finalidad es proporcionar un marco de referencia que permita situar contextualmente la singular ubicación intelectual de Michael Oakeshott.

6.1. Definiciones de ideología

Nos recuerda Scruton que el término *ideología* fue acuñado por el filósofo francés Destutt de Tracy en 1795 para señalar la ciencia general cuyo objeto sería estudiar el origen de las ideas. Esta ciencia tendría por objeto clarificar y mejorar la opinión pública. Pese a ello, la univocidad inicial de este vocablo se fracturaría al desarrollar dos significados, parcialmente contradictorios (1982, 317):

1) Cualquier doctrina política, de carácter sistemático y global, con la vocación de proporcionar una teoría completa y universalmente aplicable del hombre y de la sociedad, de la que derivaría un programa de acción política. Esta acepción ha sido objeto de las críticas conservadoras, como por ejemplo las de Michael Oakeshott, ya

que identifican la ideología con una doctrina o programa desvinculados de las circunstancias particulares, de la costumbre y de la tradición, que hacen imposible aprehender esa supuesta universalidad³⁰.

2) Para el marxismo y las teorías marxianas, la ideología señala un conjunto de ideas, representaciones y valores –superestructuras– que tienen la función social de consolidar un sistema económico concreto –infraestructura–, cuya explicación funcional viene determinada por la servidumbre de los hechos y no por su verdad o racionalidad inherentes. Función de la ideología, por tanto, sería legitimar el *status quo* y presentar como parte inextricable e inmutable de la naturaleza humana las condiciones sociales particulares existentes en un momento histórico concreto³¹. En este sentido, las clases oprimidas aceptarían, como consecuencia de su subordinación natural, las descripciones de la realidad elaboradas por la clase dominante. Quedaría así enmascarada la realidad de la lucha de clases a través de los «aparatos ideológicos del Estado». De este modo, la ideología como deformación de la realidad contaría con tres funciones principales: legitimatoria, mistificadora y consoladora.

No obstante, y pese a estos conceptos abarcadores de la realidad, en un sentido fuerte, podemos puntualizar que la ideología puede admitir otras acepciones. Veámoslas. Nisbet, en su obra *Conservadurismo*, define ideología como

³⁰ De acuerdo con Scruton, por doctrina dispondríamos de la siguiente definición:

«Political visions differ in the extent to which they think that doctrine is desirable or possible, and the extent to which they think that doctrine can or ought to be detached from the specific historical conditions in which it is expressed. It is characteristic of certain forms of conservatism to oppose this detachment, and to argue that principles and policies must be allowed to form themselves in response to the actual conditions in which they are applied, and ought not to be formulated as abstract truths applicable to all people everywhere» (Scruton, 1982, 190).

³¹ Esta concepción de ideología conlleva una carga epistemológica, que en la tradición marxista y marxiana estaría afectado por una valoración peyorativa. Para Horkheimer la esencia de la ideología radicaría en provocar la apariencia del sueño. El sociólogo Karl Mannheim defendería que las ideologías no son falsas apariencias de la realidad producidas por la sociedad burguesa sino conjuntos de ideas inadecuadas o desfasadas como consecuencia del desarrollo social alcanzado.

«un conjunto, razonablemente coherente, de ideas morales, económicas, sociales y culturales, que tiene un relación consistente y bien conocida con la política y el poder político; más específicamente, una base de poder que hace posible la victoria de ese conjunto de ideas. Una ideología, en contraste con una mera configuración pasajera de opinión, permanece viva durante un considerable periodo de tiempo, tiene defensores y portavoces importantes, así como un grado respetable de institucionalización» (1995, 7 y 8).

Por visión de la realidad entenderíamos un acto cognitivo pre-analítico, como intuición, sentimiento o percepción de cómo funciona el mundo (Sowell ctdo en González Cuevas, 2005, 12). En este conjunto más o menos coherente de ideas que desarrollan la labor de proporcionar fundamento a algún tipo de acción política, las ideologías estarían, en consecuencia, próximas y firmemente ligadas a la política en su sentido cotidiano desde valores y concepciones distintas de lo que sea el individuo, la naturaleza humana y la sociedad. Su cercanía a la acción política las diferencia de las teorías políticas, más allá de un terreno nebuloso donde ambas se confunden, pero, en cualquier caso, las primeras son «constelaciones de ideas. Esto es, conjuntos de fragmentos más o menos discontinuos unidos, eso sí, por un cierto aire de familia... [estas constelaciones] son resultado de la práctica política» (Rivero, 1998, 47 y 48).

En este sentido, Nisbet abunda en la relación entre la política práctica y la ideología. Una relación caracterizada por cierta indefinición conceptual, puesto que

«es posible, y sucede a menudo que situaciones críticas, accidentes y decisiones tácticas conduzcan a la apostasía doctrinal... A fin de cuentas, el partido político tiene un objetivo dominante: el triunfo [mientras que] ningún político vive solamente de ideología; todos ellos son, a la vez, más grandes y más pequeños que las ideologías que representan» (1995, 8 y 9).

En su estudio sobre las ideas conservadoras, Green también abunda en que, más allá de la geografía política de declaraciones formales, existe una región de retórica, valores e ideas, que terminan por expresarse en la escena pública a través de argumentos, discursos, iniciativas legislativas... (2002, 3). Este estrato prepolítico habría sido creado

«a lo largo de un considerable periodo de tiempo por una diversidad de personas, críticos sociales, filósofos políticos, ensayistas, incluso los propios políticos de alto nivel» (Nisbet, 1995, 10).

6.2. La teoría política del conservadurismo

El pensamiento conservador surge, con tal denominación, a consecuencia de la Revolución Francesa. Más allá de los orígenes históricos del conservadurismo en la obra de actores políticos e intelectuales como Burke, Hooker o Chateaubriand así como de los autores que han revestido de nuevas formulaciones los principios de esta tradición intelectual, lo cierto es que este conjunto de ideas presentan una serie de rasgos compartidos que hacen posible una definición (Saravia, 2011, 313). Una tendencia política puede ser clasificada como conservadora cuando sustenta su base con las restricciones características de la naturaleza y la vida humana: pesimismo antropológico, rechazo de la homogeneización de la diversidad cultural, de la religiosidad, de la tradición y el reformismo social frente a la revolución (González Cuevas, 2005).

Si bien el conservadurismo no es un cuerpo dogmático fijo e inmutable, merece una especial atención la continuidad del vínculo con el pasado, tanto en el ámbito individual como comunitario. Este conjunto de ideas hacen y se reconocen en la actividad destinada a preservar esa identidad y evitar que dicha herencia cultural se deteriore, porque al rechazar lo abstracto –el buen ideal– en beneficio de lo concreto y particular antes que preguntar por la mejor forma de gobierno, la lealtad conservadora es siempre hacia un país y una forma particulares de vida (Oliet, 1993, 221, 222 y 230).

Kirk fue preciso: «conservadora es aquella persona que se siente más cómoda con lo permanente que con el Caos y la Noche de los Tiempos» (Kirk, 2009, pos. 379). En última instancia, tal y como reconoce Kekes, su origen descansa en la actitud que

combina el disfrute de algo que valoramos con el miedo a perderlo (1998, 5)³². No obstante, los conservadores no se oponen *per se* al progreso. Lo que es definitorio es su actitud hacia éste. Para el pensamiento conservador el progreso tiene que ser cuidadoso, prudencialista, provisional, respetuoso con las prácticas del pasado, pragmático y acorde con la naturaleza humana. (Hoffman y Graham, 2006, 188; Rivero, 1998, 49).

6.2.1. Los pilares de la tradición de pensamiento conservador

Quinton sugiere en su libro *The Politics of Imperfection. The religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott* que existen unos pilares fundamentales que sustentan de manera recia el conservadurismo. Éstos son el tradicionalismo, el organicismo y el escepticismo político, que parten de una tesis clara: la imperfección intelectual. El primero de estos principios –el tradicionalismo– tiene su expresión en el vínculo y la veneración por las instituciones y costumbres así como en la vocación de continuidad de éstas. Por tanto, su reverso traumático sería, *a fortiori*, el cambio revolucionario. El segundo principio –el organicismo– hace de la sociedad un cuadro unitario, con un crecimiento natural y organizado así como una relación interpersonal a través de la urdimbre de costumbres y tradiciones heredadas encaminadas a que cada cual desarrolle su naturaleza social específica, no como un mero agregado mecánico y alejándolo del atomismo individualizado. En tercer lugar, el escepticismo político parte de la creencia de que la sabiduría política, como el tipo de conocimiento necesario para la dirección y gestión de las cuestiones humanas, no podemos aspirar a encontrarlo en las especulaciones teóricas y abstractas. En su lugar, esta sabiduría la alcanzaremos en el caudal de experiencia social acumulada por cada comunidad (Quinton, 1978, 16 y 17)³³.

³² Esto no equivale a pensamiento reaccionario, puesto que la creencia en la continuidad con el pasado no equivale a afirmar que debemos reinstaurar un estado ideal de las cosas en tiempos pretéritos –una Arcadia remota– por un cambio radical o una revolución en sentido negativo (Quinton, 1978, 19). Consistiría, simplemente, en respetar la sabiduría de los tiempos pasados, la democracia de los muertos (Kirk, 2009, pos. 2275).

³³ En este sentido, V. Green, 2002, 283.

Estos tres principios de tradicionalismo, organicismo y escepticismo político, a juicio de Quinton, presentan vínculos respectivamente con la naturaleza de la acción política, la naturaleza de la sociedad organizada políticamente dentro de la cual quedamos circunscritos y, por último, la naturaleza del conocimiento por el cual la primera es guiada. Además, el tercer principio –escepticismo político– es una aplicación obvia y directa de la tesis de la imperfección intelectual del hombre al dominio de la política. El segundo principio –organicismo– nos sirve para explicar porqué el dominio de la política ofrece una resistencia particularmente fuerte a la aprehensión teórica (Quinton, 1978, 17).

6.2.2. Principios y concepción de la actividad política en el conservadurismo

Kirk aseveraba que el conservadurismo no es un conjunto de ideas inamovibles e inmutables pero sí afirmaba que existían algunos cánones de este pensamiento que la mayoría de conservadores suscribiría (2009, pos. 379-384):

- El conservador cree en la existencia de un orden moral perdurable.
- El conservador abraza las costumbres, las convenciones y la continuidad.
- Los conservadores creen en el *principio normativo*.
- Los conservadores se guían por el principio de la prudencia.
- Los conservadores atienden al principio de la diversidad
- Los conservadores evitan los excesos, dado su apego al principio de la imperfectibilidad.
- Los conservadores están convencidos de que la propiedad y la libertad están inseparablemente conectadas.
- Los conservadores apoyan las comunidades voluntariamente consentidas, en la misma medida en que se oponen al colectivismo involuntario.
- Los conservadores entienden que es necesario poner prudente freno al poder y las pasiones humanas.
- Los conservadores comprenden que una sociedad vigorosa requiere el reconocimiento y conciliación de lo permanente y lo mutable.

Estos principios, de hecho, tienen como premisa desafiar la idea de que la sociedad puede ser planificada de forma racional; para apoyar las instituciones nacionales, pero no el nacionalismo; para defender la libertad individual, pero no los derechos naturales postulados por los liberales; para creer en el orden espontáneo pero no en el anarquismo; y para postular el valor de la comunidad, pero no colectivismo socialista (Kirk, 2009, pos. 384-493; Hoffman y Graham, 2006, 186). Aunque no es posible establecer un catálogo de ideas conservadoras, sí podríamos condensar una serie de principios como argumentos de relevancia como los siguientes: la experiencia importa, la concepción de la naturaleza humana, el rechazo de políticos visionarios y del pensamiento utópico, el respeto por las instituciones, la desconfianza de la autoridad y el rechazo del racionalismo (Hoffman y Graham, 188-190).

Creemos relevante profundizar sucintamente en ellos. Así, «la *concreción* de la experiencia y de la historia es un énfasis conservador persistente que puede verse en Burke... y en una sucesión que llega hasta Oakeshott» (Nisbet, 1995, 43). Nuestra experiencia nos sitúa ante el valor de conservar aquello que merece la pena y, en este sentido, conservador es un adjetivo relacional y contextual, porque lo que debe ser conservado cambia con el tiempo y no es inmutable. Como señala Rivero, no es algo que se derive de principios inmutables sino de nuestra experiencia así como del buen sentido político y «por eso los liberales conservadores harán hincapié en el valor del prejuicio, el juicio previo que hemos derivado de la experiencia, como guía de la acción frente a los principios» (Rivero, 1998, 52). Por otra parte, la concepción conservadora de la naturaleza humana corresponde a la de quien imperfectible, todo ello fruto no de especulaciones metafísicas sino en virtud de la experiencia y la observación comunes (Gray, 2011, 169).

«Las políticas tampoco deberían estar inspiradas en la creencia triunfalista de que el Estado puede garantizar las condiciones necesarias para la búsqueda efectiva de la felicidad. Para un conservador de la misma tradición escéptica de Hobbes, Hume y Oakeshott, la felicidad es una cuestión de casualidad y su búsqueda, un empeño infructuoso. Las personas emplearán mejor sus esfuerzos si los dedican a tratar de reconciliarse con sus circunstancias, en general, que si luchan por modificarse» (Gray, 2011, 173).

Por otra parte, y como hemos señalado anteriormente, respetan las instituciones y todos aquellos vínculos que contribuyen a reforzar la cohesión social, el imaginario compartido por la comunidad y su estabilidad, porque existe algo natural en las sociedades, como resultado de un proceso contingente (Rivero, 1998, 62). De acuerdo a Quinton, «conservatives stress loyalty, patriotism, the priority of duties to rights... This line of thought praises and recommends a disposition in citizens that is at least of generally religious form, an emotional attitude» (1978, 19). Reforzar estos vínculos pre-existentes advierte contra las utopías entendidas como borradores de la sociedad ideal y las novedades que cuestionan los rasgos de la identidad comunitaria sólo para presentar una posibilidad de realidad más excelsa porque son una amenaza para lo mejor que tenemos. En vez de especular sobre un paraíso inalcanzable, prima preservar lo existente valioso, el acervo de sabiduría acumulada del pasado (Rivero, 1998, 52 y 62; Eccleshall, 1990, 1). Podemos traer aquí las palabras de Kirk al respecto: «Los conservadores se declaran incapaces de ofrecer... un soñado paraíso terrenal que siempre, llevado a la realidad, se ha traducido en un Infierno en la Tierra. Sí pueden ofrecer, en cambio, una política considerada como el arte de lo posible y, junto con ella, la oportunidad de dar cobijo a la amable naturaleza humana» (2009, pos. 512).

Tampoco la autoridad es un refugio ante, en palabras de Kirk, el Caos y la Noche de los Tiempos. Para el conservador, «la vida política es una elección perpetua entre males necesarios» (Gray, 2011, 196), no entre los términos de bueno y malo, sino de mejor y peor. Algo que, en última instancia, se desprende de la experiencia. (Rivero, 1998, 52). Por este motivo, los poderes públicos son un mal, menor y por eso lo eligen, pero una forma de mal a fin de cuentas³⁴. El conservadurismo no es una forma de totalitarismo

³⁴ Para González Cuevas, el conservadurismo –dentro de la tendencia política de la derecha– no es esencialmente definible por su afición al orden y a la autoridad, puesto que, en última instancia, toda sociedad humana descansa sobre estas ideas: todo poder implica una minoría dirigente y una mayoría dirigida. Sería, a su juicio, la *afición mejor repartida del mundo*. Del mismo modo, tampoco cabe adscribir el conservadurismo, como otras manifestaciones políticas de la derecha a determinadas clases sociales. Si una tendencia política sólo puede definirse a sí misma en el plano ideológico y no por los grupos sociales cuyos intereses dice defender en teoría, el conservadurismo ha representado socialmente tanto a grupos hegemónicos –aristocracia, burguesía...– como a pequeños artesanos, campesinos, clases medias... (González Cuevas, 2005, 10 y 11).

porque, a juicio de Quinton, pese a que la doctrina de la imperfección moral del hombre precisa de un gobierno fuerte, eso no equivale a un gobierno absolutamente comprensivo. La respuesta a la cuestión sobre cuál es el ámbito de actuación legítima del Estado es clara: impedir que el mal gobernante cause daños (1978, 20 y 21).

Finalmente, el conservadurismo rechaza la osadía intelectual racionalista que cree viable planificar sociedad y economía. Michael Oakeshott será un artífice singularmente cualificado de esta actitud, como tendremos ocasión de exponer, si bien los conservadores permanecen «reacios a la teoría, desconfían de las ideologías como guías de acción. Más aún, deploran la política ideológica guiada por valores, ideas, borradores o líneas de pensamiento que se anteponen a la acción. Todo este racionalismo en política es funesto» (Rivero, 1998, 51). Ser conservador no es un credo o una doctrina, sino una disposición (Green, 2002, 281). En consecuencia, el conservadurismo es enemigo de intentar aproximarse a los problemas políticos a través de un conjunto de ideas ilustradas y de construcciones teóricas abstractas como instrumento de ordenación de la sociedad y de los asuntos humanos (Hoffman y Graham, 2006, 188). No creen en compendios de contingencias y vicisitudes de la práctica a las que aplicar planes prescriptivos (Gray, 2011, 103 y 104). Por el contrario, en su posición militantemente anti-ideológica sólo tienen una teoría política en sentido negativo (Eccleshall, 1990, 1; Rivero, 1998, 52 y 61; Quinton, 1978, 12; Kirk, 2009, pos. 372)³⁵. Tanto es así que Roger Scruton ha definido el conservadurismo como una actitud o disposición hacia la vida antes que como un credo, dogma o programa cerrado (Scruton ctd. En Del Palacio, 2013, 109 y 110).

³⁵ Pese a su carácter anti-ideológico en sentido fuerte, Green defiende que el conservadurismo es un conjunto de ideas, principios y disposiciones que permiten articular una actuación coherente en el debate y en la acción política. Podemos comprobarlo en estas líneas: «If politics is essentially about defining and finding solutions to a set of problems, then Conservative politicians have to find ways of exploring and solving problems in a way that is *recognizably* Conservative to an audience of adherents and potential, and it is difficult to achieve this unless there exists a frame of reference which identifies what the term Conservative means» (Green, 2002, 3 y 4).

Esto lleva a una reivindicación del pensamiento político en un sentido aristotélico, como la conciliación de intereses divergentes frente al exceso de principios abstractos. Esto es, la política como el arte de lo posible³⁶. El buen sentido en la actividad política consiste en buscar con astucia, prudencia e intuición acuerdos para conciliar intereses contrapuestos. Esta política de reformas limitadas y compromisos políticos ante problemas concretos es siempre conservadora. La política es, entonces, una «conversación con la tradición», algo que nos acompaña como partes de nuestra condición humana, pero no sería ni argumento ni método para realizar nuevos descubrimientos o para defender dogmas políticos (Crick, 1962, 110 y 112). Se trata de una actividad práctica con el cometido de preservar una unidad orgánica a través del ajuste gradual de la experiencia a circunstancias cambiantes (Eccleshall, 1990, 1). Desemboca así en una concepción de la política como factoría o taller artesano antes que en un laboratorio cartesiano de planos perfectos. Merece la pena dedicar unas líneas a las reveladoras palabras de Kekes al respecto:

«The strategy behind the basic conservative beliefs is to combine what is reasonable in the unreasonable extremes and to discard to rest. What is reasonable in them is the recognition that some particular belief is morally important; what is unreasonable in them is partly the inflation of the importance of the belief» (1998, 190).

6.2.3. *Propuestas y corrientes del conservadurismo*

Más allá del elevado grado de acuerdo que los conservadores presentan acerca de lo que rechazan y aquello que les vincula, también exhiben propuestas de enorme disparidad que les separan. Para López Atanes son precisamente estas discrepancias y diferencias entre las distintas posiciones de donde surgen diferentes clases de conservadurismo. A su juicio, podríamos distinguir estas variedades (2010, 20 y 21):

36 Silva-Herzog dirá, respecto de Oakeshott, pero también es aplicable al pensamiento conservador en general, que «la sabiduría es olfato y no puede reducirse a los manuales técnicos. El verdadero genio de la política es aquel que está bien empapado de las tradiciones de su país y que puede responder con agilidad a las circunstancias. La vida misma es un juego cuyo desenlace nadie conoce» (2006, 72).

- En primer lugar, el conservadurismo reaccionario (De Maistre, De Bonald, Barrés, Maurras...),
- En segundo lugar y como reacción a la visión anterior, excesivamente estatista y jerarquicista, el conservadurismo radical, propio de la escuela alemana (Van den Bruck, Ernst Jüing, Carl Schmitt...),
- En tercer lugar, la *Nueva Derecha*, *New Right* (Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, Burke, Hayek, Nozick, Kristol, Kirk, Nisbet),
- Por último, el conservadurismo moderado que defiende la pluralidad y el *rule of law* (encabezado por el propio Oakeshott).

En cualquier caso, conviene recordar que el significado del conservadurismo cambia sustancialmente en función de la cultura política de la que se predique. Así, mientras en el conservadurismo continental persiste una pulsión antiliberal, nacionalista y autoritaria en muchas de sus manifestaciones, en el conservadurismo anglosajón se ha producido históricamente una forma particular de entender el Estado liberal (Del Palacio, 2013, 109 y 110).

Por otra parte, Quinton en *The Politics of Imperfection. The religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott* desarrolló la siguiente tesis: en el conservadurismo inglés conviven dos tradiciones. Una de ellas es el *conservadurismo religioso*, con premisas derivadas de la religión –en particular de la doctrina del pecado original– a partir de la idea de la imperfección moral de la naturaleza humana. Sus principales referentes son Richard Hooker, Edward Hyde – Conde de Clarendon–, Samuel Jonson, Burke, Coleridge y Newman. El propio Quinton defendía en este libro que existe alguna conexión esencial entre conservadurismo y religión (1978, 9). En segundo lugar, contaríamos con la *tradicón conservadora secular* iniciada por George Savile, Marqués de Halifax, Henry St. John, Vizconde de Bolingbroke y David Hume (Quinton, 1978, 10).

Quinton postularía, por tanto, dos disposiciones conservadoras ante la acción política. La primera, vinculada con una ley natural, racional, un orden providencial u otros fundamentos metafísicos que originan metanarrativas trascendentes. Para la

segunda, de la que formaría parte Michael Oakeshott, se articularía un punto de vista, un lenguaje y una disposición conservadoras de carácter más contextuales y no sustentadas por un fundacionalismo metafísico³⁷. La primera tendría un énfasis más acentuado sobre la imperfección moral del hombre. La segunda, por su parte, haría descansar el peso de sus ideas sobre la imperfección intelectual (Quinton, 1978, 13 y 14)³⁸.

6.3. Thomas Hobbes: el constructo como salvaguarda de derechos en el pensamiento conservador

Thomas Hobbes vivió y murió antes del surgimiento del pensamiento conservador como término empleado en la política. Pese a ello, este autor ha sido ciertamente considerado como uno de los antecesores inmediatos del conservadurismo. En este sentido, queremos indagar en los elementos de su teoría política que presentan mayor afinidad con este conjunto proteico de ideas prudenciales, gradualistas y reflexivas³⁹. El pensamiento político de este autor ha disfrutado, además, de una actividad de renovación por parte de otros autores, beneficiarios del *corpus* intelectual hobbesiano. Así, Bunce traslada la influencia de Hobbes a los pensadores conservadores Michael Oakeshott y John Gray: «Hobbes continues to inspire innovative political thinkers.

³⁷ Nisbet, frente a esta opción, abrazaría el conservadurismo vinculado a un orden fundacional: «En Inglaterra... Michael Oakeshott [entre otros] sugieren no tanto un renacimiento como una firme continuación de una tradición conservadora bien establecida» (1995, 138) porque «una fe política que tiene dos siglos de existencia no se extingue fácilmente» (1995, 152).

³⁸ Green considera que existe un vínculo, en todo caso, entre imperfección intelectual, escepticismo político y tradicionalismo, con independencia de las matizaciones y adscripciones que se producen por parte del conservadurismo en su aproximación a la historia (2002, 283 y 284). Además, la relevancia contemporánea del conservadurismo tradicional es menos visto como una ideología activa –los partidos políticos conservadores no son realmente conservadores– y más como una importante fuente de ideas críticas de la ideología liberal dominante. Su núcleo es la crítica del racionalismo (Hoffman y Graham, 2006, 204).

³⁹ Ryan, Bunce y Botwinick, por ejemplo, realizan la misma operación con la pervivencia del paradigma hobbesiano en los regímenes liberales constitucionales y con el liberalismo *latu sensu* (Ryan, 1996, 237-241; Bunce, 2013, 119; Botwinick, 2011, 12). Vélez apunta en esta línea argumental: «Hobbes está operando dentro del paradigma liberal» (2014, 31). En el caso de Botwinick, Hobbes sería el precedente que inspiraría a Oakeshott para articular un liberalismo no trascendental ni vertebrado alrededor de argumentos filosóficos imperativos y de carácter metafísico (2011, 118-121).

Indeed, it is interesting to note a continuity between Oakeshott and Gray. Both regard Hobbes as the forefather of a skeptical and individualistic approach to politics» (Bunce, 2013, 126)⁴⁰.

La aproximación conservadora a Hobbes se centraría, pues, en rasgos como el pesimismo antropológico, la necesidad de establecer un sistema de contrapesos que permita limitar el poder estatal y el valor prudencial de la experiencia. En primer lugar, si aceptamos la máxima de Signes Codoñer según la cual la «modernidad no tiene nada de creación *ex nihilo* y, más que ideas nuevas, encontramos ideas renovadas» (2005, 339), el pesimismo antropológico de Hobbes tendría raíces profundas. Su pesimismo – según el cual la condición humana no puede ser cambiada, pese a que los esfuerzos para hacerla mejor merecen la pena– sería el mismo, entre otros, de Sófocles, Tucídides, Maquiavelo, Montaigne... (Kekes, 1998, 90). Esta visión tenebrosa del ser humano sería la que justificaría una visión constrictiva del pacto político (Corcuff, 2008, 39). Hobbes demuestra esta faceta de su concepción antropológica entresacada de la experiencia misma, al negar el altruismo natural del hombre en *De Cive* debido a la proclividad natural que los hombres tienen a hacerse daño unos a otros merced a sus pasiones y a la vana estima que tienen de sí mismos (2000, 62).

⁴⁰ Quinton discrepa sobre la adscripción conservadora que se ha pretendido hacer de Thomas Hobbes. Para ello, comienza denunciando la práctica de presentar una dicotomía –que ha llegado a convertirse en un lugar común– entre John Locke como precursor del liberalismo y Hobbes como epígono conservador. A su juicio es una comparación errada porque este último autor presenta, a juicio del propio Quinton, elementos intelectuales opuestos al conservadurismo:

«There are three main respects in which Hobbes' position is fundamentally and diametrically opposed to conservatism. The first of these is his voluntarist doctrine that law is the command of the sovereign. Since he regarded government as a rational human contrivance he could not consistently be a strict absolutist. Secondly, Hobbes is the most abstractly rationalistic of all major political theorists with the possible exception of Rousseau. Aubrey reports that from reading Euclid Hobbes fell in love with mathematics and its axiomatic procedure became his paradigm of intellectual method... He had a rigidly unhistorical mind. Finally, his conception of society is strictly mechanical, even if the community is represented as a multiple man in the frontispiece to his *Leviathan*. It is an aggregate of atomic individuals whose nature is conceived to be unalterably fixed and to be uninfluenced by the social institutions within which it acts» (Quinton, 1978, 29 y 30).

En segundo lugar, Hobbes compartiría la característica conservadora de considerar necesario poner freno al poder y la autoridad, pues el Estado nace con una finalidad: «la seguridad del pueblo es la ley suprema» (Hobbes, 2000, 211). Hacer uso del poder con un fin que no sea el anteriormente expuesto actuará en contra de las leyes de la naturaleza (Hobbes, 2000, 212). Para establecer los límites al poder político, Hobbes dedica el capítulo XIII de *De Cive*, «Sobre los deberes de quienes administran el poder supremo» (Hobbes, 2000, 210-225) y el capítulo XXI de *Leviatán*, «De la Libertad de los Súbditos» (Hobbes, 1940, 171-182). De acuerdo a este último, el Leviatán, considerado símbolo del totalitarismo, no sería tal sino herramienta artificial para garantizar el *modus vivendi* y la paz de la sociedad civil: «Hobbes is not an absolutist precisely because he is an authoritarian» (Oakeshott, 2000, 64-67). Sería fruto del cálculo prudencial que llevaría a Hobbes a sugerir una actuación no despótica pero firme en el mantenimiento de la unidad soberana, lo que implícitamente contiene una diferenciación entre despotismo y absolutismo (Vallespín, 1990, 307):

«Hay ciertos derechos del súbdito que son inalienables, es decir, no es posible transferirlos o renunciar a ellos mediante un pacto; pues no hay obligación del hombre, que no proceda de algún acto propio, y cada acto propio puede suponerse, tiende a algún bien para sí mismo. Por tanto, ningún contrato, incluyendo el contrato social, debe interpretarse en tal sentido que prive a un hombre de la condición de todo bien para él, su vida y de los medios de procurársela» (Berns, 1993, 388).

Gray considera que Hobbes no fue un proto-totalitario, puesto que la tarea del Estado era crucial pero estaba limitada a hacer posible una coexistencia pacífica (Gray, 2000, 9 y 25). En política «el Leviatán resuelve el problema de la guerra exigiendo una obediencia exterior absoluta; pero se detiene a las puertas de la intimidad, dejando al individuo la tarea de pensar y de creer como mejor le parezca» (Pisier, Duhamel y Châtelet, 2006, 49). Por tanto, Hobbes postula un Estado limitado y una sociedad civil activa (Isaacs, 2006, 97)⁴¹.

41 Vallespín considera, por el contrario, al *deus mortalis* como un instrumento de dominación sin límites: «El *Leviatán* bien puede satisfacer la función de guardián de un determinado orden económico, pero no deja de ser por ello un guardián despótico, incontrolado, que en cualquier momento puede volverse contra sus “protegidos” o, cuando menos, contra los hasta entonces beneficiados de su protección» (1990, 310).

En tercer y último lugar, Hobbes aborda la distinción entre experiencia y prudencia frente a la razón, por ejemplo, en el capítulo XIII, «De la Condición Natural del Género Humano, en lo que Concierne a su Felicidad y su Miseria». Vincula directamente la primera con la segunda: «Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual» (Hobbes, 1940, 100). Del mismo modo, en el capítulo XXV de *Leviatán*, «Del Consejo», examina las diferencias entre buenos y malos consejeros. Los primeros están acompañados necesariamente de la prudencia, la experiencia y el buen juicio, aplicados contextual y circunstancialmente –algo que la teoría por sí sola no puede hacer– (1940, 209-217). También contrapone la prudencia al conocimiento abstracto teórico en el capítulo XLVI, «De las Tinieblas, de la Vana Filosofía y de las Tradiciones Fabulosas». Ahí contrapone

«ese conocimiento original que se denomina experiencia, en el cual consiste la prudencia, puesto que no se alcanza mediante el razonamiento... esta experiencia no es sino el recuerdo de la sucesión de acontecimientos en épocas pasadas, en los que la omisión de cualquier pequeña circunstancia, alterando el efecto, frustró la expectativa del más prudente» (1940, 547).

6.4. Oakeshott: la gramática conservadora de lo político y su raigambre hobbesiana

El pequeño manifiesto conservador «On Being Conservative», fruto de una conferencia pronunciada en 1956 en la Universidad de Swansea –posteriormente incluido en su libro *Rationalism in Politics and Other Essays*–, contiene una de las citas más célebres para expresar el acervo de ideas de Michael Oakeshott:

«To be conservative, then, is to prefer the familiar to the unknown, to prefer the tried to the untried, fact to mystery, the actual to the possible, the limited to the unbounded, the near to the distant, the sufficient to the superabundant, the convenient to the perfect, present laughter to utopian bliss. Familiar relationships and loyalties will be preferred to the allure of more profitable attachments; to acquire and to enlarge will be

less important than to keep, to cultivate and to enjoy; the grief of loss will be more acute than the excitement of novelty or promise» (1962, 169)⁴².

Como ocurre con todos aquellos que han aceptado la etiqueta de conservadores, con independencia del gradiente teórico de elementos liberales, el pensamiento filosófico de Oakeshott ha sido «conservador porque cree que no hay que enemistarse con las circunstancias hay que abrazarlas *afectuosamente*» (Silva-Herzog, 2006, 59). El propio Oakeshott fue claro al señalar que la actitud conservadora «They centre upon a propensity to use and to enjoy what is available rather than to wish for or to look for something else; to delight in what is present rather than what was or what may be» (1962, 168).

También lo ha sido por su intento de presentar una visión de la sociedad política y una lealtad sobre la misma que la hacen respetuosas con sus complejidades históricas. Esto es, por su familiaridad con las circunstancias históricas: «What is esteemed is the present; and it is esteemed not on account of its connections with a remote antiquity, nor because it is recognized to be more admirable than any possible alternative, but on account of its familiarity» (1962, 168). En este sentido, su afecto «por lo familiar no es devoción por lo rutinario. Por el contrario: es un coqueteo con el riesgo» (Silva-Herzog, 2006, 71).

Del mismo modo que conservadora es su aceptación de las instituciones heredadas y no construidas artificialmente; por su aceptación de un cambio evolutivo y gradual que mejore el legado de la práctica y la experiencia, como recoge resueltamente cuando afirma que el conservador tiene dificultades con la innovación,

«not because what he has lost in them was intrinsically better than any alternative might have been or was incapable of improvement, nor because what takes its

⁴² En castellano contamos con «Qué es ser conservador», incluido en Oakeshott, Michael, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, trad. Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, págs. 376-402. También disponemos de una edición individual de esta conferencia en Oakeshott, Michael, *La actitud conservadora*, trad. Javier Eraso Ceballos, Madrid, Editorial Sequitur, 2007 (existe una segunda edición de 2009). En particular, la primera edición incluye una introducción de John Gray. En la segunda edición, el prefacio será de Silva-Herzog.

place is inherently incapable of being enjoyed, but because what he has lost was something he actually enjoyed and had learned how to enjoy and what takes its place is something to which he has acquired no attachment... Some changes, indeed, will present no difficulty; but, again, this is not because they are manifest improvements but merely because they are easily assimilated » (1962, 170).

El conservadurismo oakeshottiano se plasma en su teoría de la asociación civil en la cual los ciudadanos sólo se comprometen a compartir unas reglas no-instrumentales o *moral practices*, cuya característica es que no están ordenadas a la realización de ninguna política concreta sino a la preservación del orden social existente. Él mismo señala que

«The spring of this other disposition in respect of governing and the instruments of government - a conservative disposition - is to be found in the acceptance of the current condition of human circumstances as I have described it: the propensity to make our own choices and to find happiness in doing so... And the office of government is not to impose other beliefs and activities upon its subjects, not to tutor or to educate them, not to make them better or happier in another way, not to direct them, to galvanize them into action, to lead them or to coordinate their activities so that no occasion of conflict shall occur; the office of government is merely to rule. This is a specific and limited activity, easily corrupted when it is combined with any other, and, in the circumstances, indispensable» (1962, 186 y 187).

El rechazo del pensamiento utópico, prosigue Oakeshott, se reconduce a la política como conciliación de intereses contrapuestos y buen sentido:

«Government, then, as the conservative in this matter understands it, does not begin with a vision of another, different and better world, but with the observation of the self-government practised even by men of passion in the conduct of their enterprises; it begins in the informal adjustments of interests to one another which are designed to

release those who are apt to collide from the mutual frustration of a collision» (1962, 188)⁴³.

«Oakeshott estuvo poseído por la *intuición de lo particular*» (Silva-Herzog, 2006, 50), lo que enlazaría con su crítica al racionalismo –entendido como todo intento de subsumir la actividad política dentro de una fórmula al cual aproximar la vida social– y a la ideología –en el sentido de doctrina– (Scruton, 1982, 487; Baqués, 2005, 173). Más allá de la teoría filosófica que señala que el mundo es cognoscible y aprehensible por la razón, y sólo por la razón⁴⁴, que corregirá a los sentidos Oakeshott se sume en otra concepción del racionalismo: «According to some (e.g. Oakeshott), rationalism is a political vice, involved in every attempt to force political realities into the convenient contours of pre-established theory» (Scruton, 1982, 580)⁴⁵.

Podemos apreciar con mayor profundidad esta crítica de la razón soberbia –en palabras de Silva-Herzog (2006, 54)– en las primeras páginas de su ensayo

⁴³ Frente a la política del libro o del manual, Oakeshott contrapone una pléyade de imágenes que contribuyen a explicar su concepción de la actividad política porque «para bien gobernar hay que combatir la superstición de quienes creen que la política no es más que la aplicación de un teoría» (Silva-Herzog, 2006, 46):

«Politicians do not consult rule books or govern according to principles of universal validity regardless of the circumstances of time and place. Instead, like experienced cooks, they practise the acquired skills of prudence and intuition. People of a conservative disposition, being sensitive to the diversity and limitations of human conduct, appreciate that politics is the art of attending to social arrangements by the pursuit not of some grand enterprise, but of the ‘intimations’ of an intricate evolving process. Hence, unlike their opponents, conservatives neither retreat into abstractions nor pretend that there is an ultimate purpose in politics beyond ensuring the continuity of a particular way of life» (Eccleshall, 1990, 3).

⁴⁴ Concretamente, esta concepción filosófica consiste en no valorar más que la razón, independiente de la experiencia. Esta actitud intelectual se opone al empirismo, al misticismo y al tradicionalismo.

⁴⁵ Para Baqués, «las garantías que recibe el proyecto conservador derivan del modo en que se consolidan esas normas negativas, o bien esas *moral practices*. Porque no son dictadas (ni dictables) por ningún Parlamento en el ejercicio de su inventiva. En este sentido, no son hijas de la voluntad de la mayoría. Como tampoco lo son de la arbitrariedad de ningún autócrata convertido en improvisado nomoteta. No forma parte de su esencia el que puedan negociarse políticamente para cubrir los objetivos o los deseos específicos de nadie. Por el contrario, constituyen el resultado de la comprobación de las prácticas más eficaces para la supervivencia del grupo o de la sedimentación de las tradiciones de comportamiento heredadas y constantemente avaladas por el uso social cotidiano» (2005, 173).

«Rationalism in Politics» (1962, 1-5). El racionalista rechazaría el prejuicio, la costumbre y el hábito en detrimento de una mente libre de prejuicios y de tales reliquias sociales e intelectuales (Oakeshott, 1962, 3). En esta obra argumenta que lo que denominamos racionalismo político en el pensamiento moderno de Occidente es el encumbramiento, la suma y glorificación del conocimiento técnico, concebido como un catálogo de fines políticos ideológicos nítidamente definidos que han surgido del laboratorio de la razón así como de su intento de puesta en práctica (Nisbet, 1995, 54; Quinton, 1978, 93; Silva-Herzog, 2006, 51 y 52):

«Technical knowledge, we have seen, is susceptible of formulation in rules, principles, directions, maxims - comprehensively, in propositions. It is possible to write down technical knowledge in a book... And it may be observed that this character of being susceptible of precise formulation gives to technical knowledge at least the appearance of certainty: it appears to be possible to be certain about a technique. On the other hand, it is a characteristic of practical knowledge that it is not susceptible of formulation of this kind. Its normal expression is in a customary or traditional way of doing things, or, simply, in practice. And this gives it the appearance of imprecision and consequently of uncertainty, of being a matter of opinion, of probability rather than truth» (Oakeshott, 1962, 10).

El racionalista en política es un ingeniero, obsesionado con la técnica correcta para resolver el problema que percibe. La política es una serie de crisis que resolver. Y porque rechaza el llamamiento a la tradición –que es específica para una cultura particular–, el racionalista asume que hay soluciones universales para los problemas así como que las instituciones no pueden ser peculiares para ésta o aquella cultura (Hoffman y Graham, 2006, 197 y 198):

«The Rationalist holds that the only element of knowledge involved in any human activity is technical knowledge, and that what I have called practical knowledge is really only a sort of nescience which would be negligible if it were not positively mischievous» (11).

Pero la singularidad de la ubicación de Oakeshott en el conservadurismo no proviene tanto del carácter liberal del mismo, como atestiguan Baqués (2014, 38-40) y Del Palacio (2013, 109), como de su carácter profundamente epistemológico de su pensamiento conservador y despojado de sustento metafísico o religioso, esto es, secularizado (Quinton, 1978, 10-14 y 92). Además,

«la aventura suele ser para el conservador el olvido de los compromisos de la vida. No para este conservador. La palabra aventura es su palabra favorita. La vida tiene esa forma de azares y riesgos. La vida humana es esencialmente una aventura, dice en uno de sus ensayos sobre educación. Viajar sin rumbo, ser atrapado por la sorpresa, dejarse asaltar por lo inesperado es parte de la condición humana» (Silva-Herzog, 2006, 70 y 71)⁴⁶.

Esto le alejaría, de acuerdo con parte de la literatura secundaria, de otro epígono del pensamiento conservador: Sir Edmund Burke, que llegó a ser, pese a su propia voluntad, el portavoz de los contrarrevolucionarios de Europa y le haría buscar sus referencias en autores como el propio Hobbes. Las propias palabras de Oakeshott así lo darían a entender:

«But what I hope I have made clear is that it is not at all inconsistent to be conservative in respect of government and radical in respect of almost every other activity. And, in my opinion, there is more to be learnt about this disposition from Montaigne, Pascal, Hobbes and Hume than from Burke or Bentham» (1962, 195).

Estimamos pertinente señalar que el comienzo filosófico de Burke como conservador viene dado por el rechazo de las abstracciones, que estaban representadas por teorías, y que a su vez llegaban a convertirse en dogmas. El problema, a su juicio, es que una aproximación dogmática no permitía la crítica. Por tanto, frente a la abstracción, la teoría y el dogma, Burke defendía el hábito, el gusto y el prejuicio. Recurría también a

⁴⁶ El concepto de conservadurismo aventurero también será mencionado por Gamble: «Oakeshott finds, therefore, no paradox for a people to be conservative in politics but adventurous and enterprising in most of their other activities. Indeed he thinks that the more adventurous and enterprising a society, the more necessary it is for it to be conservative in politics » (Gamble, 2012, 168).

la sabiduría de los demás, incluyendo generaciones previas, como un recurso que tenía que ser respetado para evitar consecuencias sociales desastrosas. A diferencia de los liberales rechazaba la idea de contrato, pues no distinguía entre Estado y sociedad. El Estado es una organización política de la sociedad y, por esta razón, emerge desde la sociedad (Hoffman y Graham, 2006, 194-196). A su juicio, para conseguir una sociedad estable más importante y significativo de la revolución en Francia no fue el 14 de julio o la sesión parlamentaria del 4 de agosto de 1789 sino cuando la Asamblea Nacional incautó las propiedades de la Iglesia como garantía para la emisión de los *assignats* y decidió convertir al clero en funcionarios de una religión pagados por el Estado (Abellán, 1993, 25).

Tratemos de responder a la pregunta sobre si es cierta esta diferenciación radical entre Oakeshott y Burke así como respecto a la filiación intelectual exclusiva con Hobbes, lo que ha generado un amplio debate en la literatura secundaria. En última instancia, tratamos de comprobar si el debate se centra en Hobbes frente a Burke. Veámoslo a continuación.

Así, pese a la referencia que vincula la concepción oakeshottiana del conservadurismo con Hobbes antes que con Burke, conviene señalar que en una de las primeras obras de Oakeshott, *Experience and Its Modes* entraba a valorar con cautela la instrumentalización de la historia como recurso para conformar la práctica:

«The appeal to history as a guide to conduct, as a school of statecraft, as a basis for present practical life is conceived to be an appeal to a wider world of experience than what belongs to the present. This, for example, is how the matter seems to have appeared to Burke. But history, we have seen, can in no sense be considered to open to us a world of “past experience” lying outside our world of present experience» (1933, 157).

El vínculo de interés y admiración que vertebraría el pensamiento oakeshottiano con elementos del pensamiento de Burke es considerado positivamente por Nisbet, para quien Oakeshott ha formulado admirablemente la perspectiva burkeana, y de hecho toda la perspectiva conservadora de la relación adecuada entre el gobierno y la moralidad individual (1995, 107). A mayor abundamiento, también McIntyre considera que, entre

las interpretaciones prevalentes de la teoría política de Oakeshott, la misma relevancia intelectual merece aquella que le convierte en un conservador burkeano defensor de una concepción orgánica del Estado y la actividad política, como aquellas otras que le sitúan, o bien como un liberal individualista contrario al intervencionismo o como un postmoderno y antifundacionalista basado en el carácter de conversación dentro del discurso político (2004, 155 y 156). La canonización de Burke como el principal artífice de un escepticismo doctrinal que ha transitado y vertebrado el pensamiento conservador hasta el día de hoy tendría su heredero natural en Oakeshott, de acuerdo a la definición que éste desarrolla sobre la actividad política (Eccleshall, 1990, 3)⁴⁷. En último lugar, López Atanes reconocerá la influencia de Burke sobre Oakeshott como el principal artífice de la actualización en el ámbito del pensamiento conservador (2010, 176). Para ello argumenta que si bien la obra de Burke nace como oposición a las teorías radicales jacobinas –de quienes podría pensarse que son la máxima expresión de la teoría del individualismo– «Oakeshott encuentra en Burke algo que él mismo ya trabaja, no la oposición al cultivo de la individualidad como lenguaje moral o teoría política, sino la crítica a los excesos del mismo, a la exacerbación del individuo mal entendido» (López Atanes, 2010, 183).

También disponemos de literatura crítica que defiende la lejanía del conservadurismo defendido por Oakeshott frente al de Burke, pese a las innegables similitudes que les encuadran dentro de la misma orientación política. Uno de los motivos de esta separación es el concepto de *tradición* que ambos emplean. Para Oakeshott, la noción de tradición procedería de un análisis genuinamente filosófico de la actividad humana y, en ningún caso, presupondría –como sí hacen Burke y sus sucesores– la creencia en la sabiduría o racionalidad de la historia (Franco, 1990, 7 y 108). La tradición no implicaría veneración o reverencia del pasado, parecería decir Oakeshott, pues no implica una sabiduría implícita, nostálgica o dogmática al ser, simplemente, «una sopa incoherente de caprichos y casualidades acumulados a lo largo de los años» (Silva-

⁴⁷ A tal efecto, la definición de actividad política, de acuerdo a *Rationalism in Politics* sería la siguiente: «Politics is not the science of setting up a permanently impregnable society, it is the art of knowing where to go next in the exploration of an already existing traditional kind of society» (Oakeshott, 1962, 58).

Herzog, 2006, 58-60) que actúa como anclaje de prudencia antes que como depósito moral (Silva-Herzog, 2006, 61; Coats, 2000, 107)⁴⁸.

Otra razón para defender la desvinculación entre ambos pensadores sería el rechazo de Oakeshott por las prescripciones eternas de Derecho natural y la metafísica fundacional sustentada en las verdades reveladas. Desconecta las convicciones políticas del conservadurismo respecto de cualquier creencia iusnaturalista, en un orden providencial o en el pecado original (Quinton, 1978, 92). Es decir, el conservadurismo no consiste en adecuar la acción política a ninguna metanarrativa (Del Palacio, 2013, 110). Así, Paul Franco asevera que en Oakeshott no encontraremos apoyos o función sancionadora alguna caracterizada por una metafísica cósmica o sus creencias religiosas y, en este sentido, estaría más cerca de Montaigne, Hobbes y Hume antes que por Burke (1990, 7-9). En este sentido, Franco es claro al aludir al objetivo del ensayo «On Being Conservative»: definir un conservadurismo que no reposa sobre controvertidas creencias sobre la ley natural, la naturaleza humana o el universo. De ahí que sus principales críticas irían dirigidas a Burke y sus modernos seguidores –como Russell Kirk por ejemplo– (1990, 149; 2012, 4). Este conservadurismo sería una disposición situacional antes que doctrinario o programático (Gamble, 2012, 162 y 163)⁴⁹.

En cualquier caso, más allá de un debate que escapa a este trabajo y que no acredita definitivamente la sintonía o alejamiento intelectual de Burke y Oakeshott, mantengamos un vector que hemos podido aprehender en este diálogo con sus críticos y es la premisa de la que parte el conservadurismo para Oakeshott: la desconfianza en lo humano. Por esta razón, como Silva-Herzog reconoce, la única brújula de actuación serían tanto la duda como la sospecha y en esa imagen, uno de sus referentes sería Hobbes –el filósofo del miedo– (2006, 61). Este énfasis en el escepticismo filosófico hobbesiano al considerar que ley natural y obligación son convenciones humanas sería

⁴⁸ Devigne defiende, en cambio, la similitud en el concepto de tradición de Oakeshott y Burke (2012, 268).

⁴⁹ Esto permitiría enlazar, como conclusión, con el alejamiento de Oakeshott respecto de la política doctrinaria en la que podría haber incurrido el propio Burke, puesto que «en su lucha contra la revolución se fue convirtiendo paradójicamente en un político de principios, no dispuesto al compromiso, él que había dicho que “en los asuntos de gobierno nunca se siguieron hasta el límite los principios especulativos”» (Abellán, 1993, 29).

el que libera a Oakeshott de fundamentar éticamente su pensamiento político, lo que a su vez haría aún más relevante la cuestión de la autoridad a través del artificio (Gerencser, 2000, 105). Gamble introduce una consideración sobre el escepticismo: sería el contrapeso que permite equilibrar las pasiones vitales. En esa tarea, habría más que aprender de Hobbes que de Bentham o Burke (2012, 168). Sería en el pensamiento político del primer autor donde encajaría mejor el conservadurismo oakeshottiano.

Este escepticismo, sumado a la ausencia de teleología del Leviatán, el individualismo, el racionalismo filosófico –que no político– de Hobbes, la limitación del poder del Estado y la necesidad de unas condiciones que permitan salir de la soledad del estado de naturaleza y la desvinculación de política con tramas metafísicas o teológicas son algunos de los elementos que acreditan la influencia del pensador de Malmesbury en el singular conservadurismo oakeshottiano.

7. CONCLUSIONES

Del trabajo realizado se deducen varias conclusiones que permiten responder a la pregunta sobre si existe influencia de la teoría política de Thomas Hobbes en la disposición conservadora de Michael Oakeshott y en su ubicación dentro de una tradición del conservadurismo alejadas de metanarrativas metafísicas y fundacionalistas.

Hemos podido comprobar que Oakeshott acreditó la influencia intelectual de Thomas Hobbes a lo largo de una serie de publicaciones –ensayos, reseñas, una tertulia radiofónica y una introducción para una edición de *Leviatán*–. El libro *Hobbes on Civil Association* recoge varias de estas obras, en las que presenta una interpretación modulable del pensamiento filosófico-político hobbesiano a través de los años. No obstante, encontramos una serie de reflexiones centrales en este libro:

- Así, en «Dr. Leo Strauss on Hobbes», Oakeshott asevera que *Leviatán* sería el intento de Hobbes de encontrar un fundamento mucho más firme que la opinión como cimiento de su pensamiento filosófico. Además, las bases de la teoría

individualista y del concepto de soberanía se ubicarían en la centralidad de esta lectura oakeshottiana sobre Hobbes.

- En la Introducción a *Leviatán* ya aparece la alusión a un orden político entendido como deliberación de la humanidad. Oakeshott también situará a Hobbes, dentro de las tres tradiciones políticas que el primero articula en torno a la condición humana, en la del artificio y la voluntad. Tanto Oakeshott como Hobbes excluirían cualquier *telos* o perfectibilidad del hombre y la voluntad articulará el surgimiento del soberano entre los signatarios de un acuerdo entendido como obligación moral.
- En el artículo «The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes» Oakeshott expone los idiomas de la conducta moral de nuestra civilización: lazos comunales, individualidad y bien común. Hobbes sería uno de los intérpretes cualificados y pioneros al tomar como punto de partida para su reflexión moral la individualidad.

En cuanto a la influencia ejercida por los planteamientos hobbesianos, respecto al concepto del estado de naturaleza, hipotético y ahistórico para el de Malmesbury, comprobamos que Oakeshott lo considera un lugar de soledad antes que de guerra. El objetivo de abandonar esta ficción sería impedir, por medio de un sistema de convivencia en comunidad, que unos impongan obligaciones más pesadas a otros. Para conseguirlo será precisa vertebrar una autoridad común bajo la que todos deciden someterse. Esta tarea necesitaría de un ejercicio de contractualismo que, como hemos expuesto, presenta rasgos singulares –una serie de personas contratan entre sí a favor de un tercero– .

Para Oakeshott es relevante la ausencia de finalidad explícita del constructo artificial porque el requerimiento de la paz no puede ser considerado un propósito sustantivo sino una condición que persigue la satisfacción de la inclinación natural del individuo a escapar de la muerte violenta. El consentimiento necesario para articular el contrato

social atenuaría, a juicio de nuestro autor del siglo XX, la *vis* expansiva del *automaton* Leviatán.

También comprobamos la consideración de Oakeshott por Hobbes como teórico de la individualidad, que dentro de un lenguaje prepolítico de la moralidad desplegará una virtualidad sustantiva sobre otros conceptos del orden político propiamente oakeshottianos: la nomocracia, la *societas* y la política del escepticismo. En este sentido, Hobbes propondría una autoridad legisladora como estructura legalista de la *Civitas*.

Respecto a la autoridad, Oakeshott reconocería el papel fundamental de Hobbes en el desarrollo de este concepto, pero alejando a este último de cualquier posible interpretación absolutista. Para ello, Oakeshott niega explícitamente una concepción del gobierno como actividad omnipotente u omnicomprensiva en la actividad de gobierno propuesta por Hobbes. Respecto al concepto del *rule of law*, Oakeshott reconoció también su deuda con Hobbes.

También podemos concluir que la lectura oakeshottiana considera la obra de Hobbes un modelo sobre cómo escribir filosofía política, alejada del fango de la lucha y la acción política cotidianas. En este análisis, Oakeshott impugna el supuesto materialismo y mecanicismo hobbesianos y advierte en el autor del siglo XVII la ausencia de una teoría de la volición al tiempo que reivindica las raíces escolásticas de su nominalismo.

Oakeshott también comparte el esfuerzo de Hobbes por desprenderse de los vínculos metafísicos y ontológicos de la política. El escepticismo converge con la ausencia de una trama teológica. Por otra parte, creemos dar respuesta a la paradoja sobre el interés de Oakeshott –contrario al racionalismo en la política– por un autor como Hobbes, considerado por la literatura académica como ejemplo del racionalismo. Para ello conviene atender a la diferencia entre la ingeniería social o la teoría política que hace de la realidad un campo de experimentación y el racionalismo entendido como concepción filosófica que hace de la razón el principal instrumento de adquisición del conocimiento.

Para comprobar la ubicación singular de Oakeshott en el pensamiento conservador hemos definido, como paso previo para enmarcar la teoría política conservadora, la ideología como un conjunto, razonablemente coherente, de ideas morales, económicas, sociales y culturales, que tiene una relación consistente y bien conocida con la política y el poder político, frente a todas aquellas concepciones en sentido fuerte que las definen por sus funciones legitimadora, mistificadora y consoladora.

Tras exponer los principios que sustentan el conservadurismo, así como sus corrientes principales y perspectivas, alcanzamos una concepción del buen sentido de la acción política como la búsqueda astuta, prudente e intuitiva de los acuerdos para conciliar intereses contrapuestos, de las reformas limitadas y los compromisos ante problemas concretos. La política sería, entonces, una «conversación con la tradición». En esta tarea, Oakeshott se enmarcaría en el seno de un pensamiento conservador secularizado, consciente de la sociedad plural en la que le ha tocado vivir y epígono del *rule of law*.

Por su parte, Hobbes, con su propuesta individualista, escéptica y antropológicamente pesimista se situaría como uno de los precursores del conservadurismo, pese a nacer y morir más de un siglo antes de que se comenzase a utilizar este término en la política cotidiana. Sumado a los límites que, a su juicio, debía tener el Leviatán en el ejercicio de su poder ilimitado, al recurso a la experiencia y al requerimiento a un cálculo prudencial en la política, podemos defender que ejercería una innegable influencia tanto en el conservadurismo en general como en Oakeshott particularmente.

Del conservadurismo de Oakeshott la literatura crítica no mantiene dudas más allá de los ribetes liberales que han postulado determinados académicos en la filosofía política de nuestro autor. Pese a ello, también exponemos las similitudes y diferencias que Oakeshott presenta respecto a uno de los epígonos del conservadurismo. Nos referimos a Edmund Burke. Por otra parte, el conservadurismo situacional de Oakeshott no se cimienta sobre creencias en la ley natural, la naturaleza humana o el universo. El escepticismo hobbesiano, reconocido por el propio Oakeshott, será uno de los ejes del

pensamiento conservador de este último y le situará más cerca de Hobbes que de Burke. Además, la ausencia de teleología de la *societas*, la necesidad de una salida del estado de naturaleza –a través de un acuerdo– y la concepción de la política como conversación antes que como empresa, acreditan la ascendencia de Hobbes en la filosofía política de Michael Oakeshott.

Tal vez no podamos afirmar con tanta rotundidad como Tregenza que Hobbes es el alter ego de Oakeshott en el siglo XVII (2003, 210), pero sí coincidimos con Silva-Herzog en que

«sus ensayos son también una dilatada variación sobre la imagen hobbesiana del hombre. La maldición de la política es la naturaleza humana. Por eso los filósofos de la política se ocupan de la oscuridad. Oakeshott no trata de iluminar esas sombras, ni de sublimar los sacrificios del poder» (2006, 57).

En esta búsqueda a través de la oscuridad, Vélez evoca poderosamente el trasfondo hobbesiano: «el mundo de Hobbes es, ciertamente, un mundo sin corazón, sin honores ni virtudes, sin moral presupuesta, aunque sí con derechos y Derecho. Es la fuerza de la ley, y no la gravedad o inercia del corazón quien modula todas las relaciones sociales» (Vélez, 2014, 57). De ahí la dulcificación, por parte de Oakeshott, del Leviatán hobbesiano al concebir la vida política como una conversación e introducir unas notas civilizatorias y de cortesía política. Consigue así una función terapéutica respecto a la barbarización del estado de naturaleza e incluso tiene vocación de actualidad, puesto que «la idea de la política como una conversación en la que se contempla y se modera la colisión de opiniones, en la que lo que se busca no es la verdad, sino la paz, casi se ha perdido por completo» (Gray, 2011, 105).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Hobbes, Thomas, *Behemoth*, trad. Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Editorial Tecnos, 1992 (2ª ed. 2013).

--- *De Cive*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

--- *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, trad. Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Editorial Tecnos, 1992 (2ª ed. 2013).

--- *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de cultura económica, 1940 (2ª ed. 1980).

Oakeshott, Michael, *Early Political Writings 1925-1930*, Exeter, Imprint Academic, 2010, edición Kindle.

--- *Experience and its Modes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933.

--- *Hobbes on civil association*, Indianapolis, Liberty Fund, 2000.

--- *La actitud conservadora*, trad. Javier Eraso Ceballos, Madrid, Editorial Sequitur, 2007 (existe una segunda edición de 2009).

--- *La voz del aprendizaje liberal*, trad. Ana Bello, Buenos Aires, Editorial Katz, 2009.

--- *Lectures in the history of political thought*, Exeter, Imprint Academic, 2006, edición Kindle (existe edición española: Oakeshott, Michael, *Lecciones de historia del pensamiento político. Vol. I. Desde Grecia hasta la Edad Media*, ed. y trad. Francisco Javier López Atanes, Madrid, Unión Editorial, 2012 y *Lecciones de*

- historia del pensamiento político. Vol. II. El carácter del Estado europeo moderno*, ed. y trad. Francisco Javier López Atanes, Madrid, Unión Editorial, 2013).
- *Morality and politics in modern Europe. The Harvard lectures*, New Haven, Yale University Press, 1993 (Existe edición española: Oakeshott, Michael, *Moral y política en la Europa moderna*, trad. Carmen Ors Marqués, Madrid, Editorial Síntesis, 2008).
- *Notebooks 1922-1986*, Exeter, Imprint Academic, 2014, edición Kindle.
- *On Human Conduct*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 (existe edición española de la tercera parte: Oakeshott, Michael, *El Estado europeo moderno*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Barcelona, Editorial Paidós, 2001).
- *Rationalism in Politics and other essays*, Londres, Methuen & Co., 1962 (existe edición española: Oakeshott, Michael, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, trad. Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 2000).
- *Religion, politics, and the moral life*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- *Sobre la historia y otros ensayos*, trad. María Victoria Rodil, Buenos Aires, Editorial Katz, 2013.
- *The Concept of a Philosophical Jurisprudence*, Exeter, Imprint Academic, 2007, edición Kindle.
- *The Politics of faith and the Politics of Scepticism*, New Haven, Yale University Press, 1996 (existe edición española: Oakeshott, Michael, *La política de la fe y la política del escepticismo*, trad. Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1998).

--- *The vocabulary of a Modern European State*, Exeter, Imprint Academic, 2008, edición Kindle.

--- «Thomas Hobbes», *Scrutiny*, 4, 1935-36, págs. 263-277.

--- *What is History? And other essays*, Exeter, Imprint Academic, 2004.

Fuentes secundarias

a) Sobre Thomas Hobbes

Berns, Laurence, «Thomas Hobbes» en Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, págs. 377-399.

Bunce, R. E. R., *Thomas Hobbes*, Londres, Bloomsbury, 2013, edición Kindle.

Collins, Jeffrey R., «Silencing Thomas Hobbes: The Presbyterians and *Leviathan*» en Springborg, Patricia, *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, edición Kindle.

Corcuff, Philippe, *Los grandes pensadores de la política. Vías críticas en filosofía política*, trad. Elena Bombín Izquierdo, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

Hernández, José María, *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002.

Negro Pavón, Dalmacio, «Thomas Hobbes: el mito del orden político artificial» en Sánchez Garrido, Pablo (ed.), *Historia del análisis político*, Madrid, Editorial Tecnos, 2011, págs. 279-308.

- Pisier, Évelyne, Olivier Duhamel y François Châtelet, *Historia del pensamiento político*, trad. Pedro José Aguado Sáiz, Madrid, Editorial Tecnos, 2006.
- Ryan, Alan, «Hobbes's political philosophy» en Sorell, Tom (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, edición Kindle.
- Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, trad. Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1945 (3ª ed. 1994).
- Saravia, Gregorio, *Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*, Madrid, Editorial Dykinson, 2011.
- Signes Codoñer, Juan, et al. (eds.), *Antiquae lectiones. El legado clásico desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*, Madrid, Cátedra, 2005.
- Skinner, Quentin, *Hobbes y la libertad republicana*, trad. Juliana Udi, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2010.
- Slomp, Gabriella, «Hobbes on Glory and Civil Strife» en Springborg, Patricia, *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, edición Kindle.
- Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, trad. J. Pradera, Madrid, Editorial Tecnos, 1961 (5ª ed. 1983).
- Vallespín, Fernando, «Thomas Hobbes y la teoría política de la Revolución inglesa» en Vallespín, Fernando (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1990, págs. 264-321.

Vélez, Fabio, *La palabra y la espada. A vueltas con Hobbes*, Madrid, Maia Ediciones, 2014.

b) Sobre Michael Oakeshott

Astrov, Alexander, *On World Politics: R.G. Collingwood, Michael Oakeshott, and Neotraditionalism in International Relations*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005.

Baqués, Josep, «La obra de Michael Oakeshott como paradigma del liberalismo conservador», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 145, 2014, págs. 25-42.

Botwinick, Aryeh, *Michael Oakeshott's Skepticism*, Princeton, Princeton University Press, 2011, edición Kindle.

Coats Jr., Wendell John, *Oakeshott and His Contemporaries. Montaigne, St. Augustine, Hegel, et Al*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 2000.

Coleman, Peter, «Beyond the Shadow Line. Michael Oakeshott (1901-1990)», *News Weekly* (Australia), 30 de marzo de 1991, págs. 22 y 23.

Corey, Elizabeth Campbell, *Michael Oakeshott on religion, aesthetics, and politics*, Columbia, University of Missouri Press, 2006.

Currie-Knight, Kevin, «“La [otra] mitad del conocimiento”: John Dewey, Michael Oakeshott y críticas paralelas del racionalismo en educación», *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 6, 2011, págs. 63-72.

Devigne, Robert, «Oakeshott as Conservative» en Franco, Paul y Leslie Marsh (eds.), *A Companion to Michael Oakeshott*, Pennsylvania, Penn State Press, 2012, págs. 268-289.

Franco, Paul y Leslie Marsh (eds.), *A Companion to Michael Oakeshott*, Pennsylvania, Penn State Press, 2012.

Franco, Paul, *Michael Oakeshott. An introduction*, New Haven, Yale University Press, 2004.

--- «Oakeshott's Relationship to Hegel» en Abel, Corey y Timothy Fuller (eds.), *The intellectual legacy of Michael Oakeshott*, Exeter, Imprint Academic, 2005, págs. 117-131.

--- *The political philosophy of Michael Oakeshott*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Galston, William A., «Oakeshott's political theory: recapitulation and criticisms» en Podoksik, Efraim (ed.), *The Cambridge Companion to Oakeshott*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, págs. 222-244.

Gamble, Andrew, «Oakeshott's ideological politics: conservative or liberal?» en Podoksik, Efraim (ed.), *The Cambridge Companion to Oakeshott*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, págs. 153-176.

Gerencser, Steven Anthony, *The Skeptic's Oakeshott*, Nueva York, St. Martin's Press, 2000.

Greenleaf, William Howard, *Oakeshott's philosophical politics*, Londres, Longmans, 1966.

Isaacs, Stuart, *The Politics and Philosophy of Michael Oakeshott*, Londres, Routledge, 2006.

Johnson, Nevil, «Michael Joseph Oakeshott 1901-1990», *Proceedings of the British Academy*, 80, 1993, págs. 403-423.

López Atanes, Francisco Javier, *Conducta humana y sociedad civil. Introducción a la filosofía política de M. Oakeshott*, Madrid, Unión Editorial, 2010

--- «De la construcción política de Europa: la influencia de Roma y el cristianismo en M. Oakeshott» en Rodríguez de la Peña, Manuel Alejandro y Francisco Javier López Atanes, *Traditio Catholica. En torno a las raíces cristianas de Europa*, Madrid, CEU Ediciones, 2009, págs. 135-171.

Malcolm, Noel, «Oakeshott and Hobbes» en Franco, Paul y Leslie Marsh (eds.), *A Companion to Michael Oakeshott*, Pennsylvania, Penn State Press, 2012, págs. 217-232.

McIntyre, Kenneth B., *The Limits of Political Theory. Oakeshott's Philosophy of Civil Association*, Exeter, Imprint Academic, 2004.

Miller, Ted H, «Oakeshott's Hobbes and the fear of political rationalism», *Political Theory*, 6, 2001, págs. 806-832.

Nardin, Terry, *The Philosophy of Michael Oakeshott*, Pennsylvania, Penn State Press, 2001.

Neill, Edmund, *Michael Oakeshott*, Londres, Bloomsbury, 2013, edición Kindle.

Norman, Jesse, «Michael Oakeshott, conservative thinker who went beyond politics», *New Statesman*, 14 de abril de 2014, consultado el 22 de junio, disponible en:

<http://www.newstatesman.com/politics/2014/04/michael-oakeshott-conservative-thinker-who-went-beyond-politics>

Oliet Palá, Alberto, «Aproximación al conservadurismo británico contemporáneo: Michael Josep Oakeshott y Roger Scruton», *Revista de estudios políticos*, 84, 1994, págs. 217-236.

O'Sullivan, Noël, «Vida y época de Oakeshott: unas memorias filosóficas», *Cuadernos de pensamiento político FAES*, 37, 2013, págs. 69-84.

Palacio Martín, Jorge del, «La actitud conservadora: Michael Oakeshott y la crítica de posguerra al estilo ideológico de política», *Revista de Estudios Políticos*, 161, 2013, págs. 93-115.

Pitkin, Hanna Fenichel, «The Roots of Conservatism. Michael Oakeshott and the Denial of Politics», *Dissent*, 4, 1973, consultado el 22 de junio de 2014, <http://search.opinionarchives.com/Dissent_Web/DigitalArchive.aspx?panes=1&aid=02004496_1>.

Podoksik, Efraim, *In Defence of Modernity. Vision and Philosophy in Michael Oakeshott*, Exeter, Imprint Academic, 2003.

--- (ed.), *The Cambridge Companion to Oakeshott*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Silva-Herzog Márquez, Jesús, *La idiotez de lo perfecto. Miradas a la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Thompson, Martyn, «Michael Oakeshott on the History of Political Thought» en Franco, Paul y Leslie Marsh (eds.), *A Companion to Michael Oakeshott*, Pennsylvania, Penn State Press, 2012, págs. 197-216.

Tregenza, Ian, *Michael Oakeshott on Hobbes. A study in the renewal of philosophical ideas*, Exeter, Imprint Academic, 2003.

--- «Oakeshott's contribution to Hobbes scholarship» en Podoksik, Efraim (ed.), *The Cambridge Companion to Oakeshott*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, págs. 296-318.

Tseng, Roy, *The Sceptical Idealist. Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment*, Exeter, Imprint Academic, 2003.

Worthington, Glenn, *Religious and poetic experience in the thought of Michael Oakeshott*, Exeter, Imprint Academic, 2005.

c) Pensamiento conservador y teoría política

Abellán, Joaquín, «Reacciones ante la Revolución Francesa (Edmund Burke, los pensadores alemanes y De Maistre y De Bonald)», en Vallespín, Fernando (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 5, Madrid, Alianza Editorial, 1993, págs. 13-78.

Baqués, Josep, *Friedrich Hayek. En la encrucijada liberal-conservadora*, Madrid, Editorial Tecnos, 2005.

Bellamy, Richard, *Rethinking liberalism*, Londres, Pinter, 2000.

Beobide Ezpeleta, Ignacio M. y Luis I. Gordillo Pérez, *La naturaleza del Estado. Origen, tipología y lógica de actuación política y social*, Madrid, Editorial Tecnos, 2012.

Bonete Perales, Enrique (ed.), *Poder político: límites y corrupción*, Madrid, Cátedra, 2014.

Castro Alfín, Demetrio, *Burke. Circunstancia política y pensamiento*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006.

Crick, Bernard, *In Defence of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962.

Eccleshall, Robert, *English Conservatism since the Restoration. An introduction and anthology*, Londres, Unwyn Hyman, 1990.

González Cuevas, Pedro Carlos, *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX. De la crisis de la Restauración al Estado de partidos (1898-2000)*, Madrid, Editorial Tecnos, 2005.

Gray, John, *Anatomía de Gray. Textos esenciales*, trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Editorial Paidós, 2011.

--- *Post-liberalism. Studies in political thought*, Londres, Routledge, 1993.

--- *Two faces of liberalism*, Nueva York, The New Press, 2000.

Green, E. H. H., *Ideologies of Conservatism. Conservative Political Ideas in the Twentieth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Hoffman, John y Paul Graham, *Introduction to Political Concepts*, Harlow, Pearson Education Limited, 2006.

Kekes, John, *A Case for Conservatism*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

Kirk, Russell, *Qué significa ser conservador (en 15 lecciones)*, Madrid, Ciudadela Libros, 2009, edición Kindle.

--- *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, Washington D.C., Regnery Publishing, 1953.

Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, trad. Alejandra Obermeier, Buenos Aires, Katz, 2008.

Mouffe, Chantal, «For an agonistic model of democracy» en O'Sullivan, Noël (ed.), *Political theory in transition*, Londres, Routledge, 2000, págs. 113-130.

Nisbet, Robert, *Conservadurismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Oliet Palá, Alberto, «Neoconservadurismo», en Vallespín, Fernando (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 5, Madrid, Alianza Editorial, 1993, págs. 383-472.

O'Sullivan, Noël, «Power, authority and legitimacy: a critique of postmodern political thought» en O'Sullivan, Noël (ed.), *Political theory in transition*, Londres, Routledge, 2000, págs. 131-152.

Quinton, Anthony, *The Politics of Imperfection. The religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*, Londres, Faber and Faber, 1978.

Rivero, Ángel, «Liberalismo conservador (de Burke a Nozick)», en Mellón, Joan Antón (ed.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Madrid, Editorial Tecnos, 1998, págs. 47-63.

--- «Representación política y participación», en Del Águila Tejerina, Rafael (ed.), *Manual de ciencia política*, Madrid, Editorial Trotta, 1997, págs. 205-229.

Scruton, Roger, *Breve historia de la filosofía moderna*, Barcelona, RBA, 2013.

--- *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 1982 (3ª ed. 2007).

Vargas-Machuca, Ramón, “La filosofía política como teoría política normativa”,
Revista Española de Ciencia Política, 8, 2003, págs. 47-70.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abellán, Joaquín, 71, 73, 87
- Aristóteles, 29, 47
- Astrov, Alexander, 83
- Baqués, Josep, 49, 68, 70, 83, 87
- Barrés, Auguste-Maurice, 61
- Bellamy, Richard, 87
- Bentham, Jeremy, 6, 38, 50, 70, 74
- Beobide Ezpeleta, Ignacio, 87
- Berns, Laurence, 31, 32, 36, 47, 64, 81
- Bolingbroke, Vizconde de, 61
- Bonete Perales, Enrique, 87
- Botwinick, Aryeh, 50, 62, 83
- Bunce, R. E. R., 39, 46, 62, 81
- Burke, Edmund, 4, 6, 7, 34, 38, 40, 54, 57, 61, 70-73, 77, 87-89
- Castro Alfín, Demetrio, 88
- Cavendish, Barón de, 7
- Chateaubriand, Vizconde de, 54
- Châtelet, François, 33, 44, 64, 82
- Coats Jr, Wendell John, 16, 37, 50, 73, 83
- Coleman, Peter, 83
- Coleridge, Samuel Taylor, 61
- Collingwood, Robin George, 6, 83
- Collins, Jeffrey, 81
- Corcuff, Philippe, 32, 34, 49, 63, 81
- Corey, Elizabeth Campbell, 45, 50, 83, 84
- Crick, Bernard, 60, 88
- Currie-Knight, Kevin, 83
- De Bonald, Vizconde de, 61, 87
- De Maistre, Joseph, 87
- Devigne, Robert, 73, 84
- Duhamel, Olivier, 33, 44, 64, 82
- Eccleshall, Robert, 58, 59, 60, 68, 72, 88
- Erastus, 13, 23
- Franco, Paul, 11-13, 15-17, 18, 24, 25, 39, 42-44, 72, 73, 84-86
- Galston, William A., 37, 84
- Gamble, Andrew, 70, 73, 74, 84
- Gerencser, Steven Anthony, 10, 35, 41-43, 47-49, 74, 84
- González Cuevas, Pedro Carlos, 53, 54, 58, 88

- Gordillo Pérez, Luis I., 87
- Graham, Paul, 41, 55, 57, 59, 62, 69, 71, 88
- Gray, John, 57-59, 62, 64, 66, 78, 88
- Green, E. H. H., 53, 55, 59, 62, 88
- Greenleaf, William Howard, 84
- Halifax, Marqués de, 61
- Hegel, Georg Willhelm Friedrich, 6, 7, 12, 18, 34, 38, 40, 83, 84
- Hernández, José María, 1, 31, 35, 36, 41, 44, 46-48, 81
- Hobbes, Thomas, *passim*
- Hoffman, John, 41, 55, 57, 59, 62, 69, 71, 88
- Hooker, Richard, 54, 55, 61, 89
- Hume, David, 6, 38, 57, 61, 70, 73
- Isaacs, Stuart, 40, 64, 85
- Johnson, Nevil, 6, 85
- Jüng, Ernst, 61
- Kekes, John, 54, 60, 63, 88
- Kirk, Russell, 54-59, 61, 73, 88
- Kristol, Irving, 61
- Locke, John, 9, 17, 26, 34, 38, 40, 63
- López Atanes, José Luis, 10, 34, 39, 40-42, 45, 50, 60, 72, 79, 85
- Malcolm, Noel, 51, 85
- Maquiavelo, Nicolás, 40, 63
- Maurras, Charles, 61
- McIntyre, Kenneth, 71, 85
- Meier, Heinrich, 32, 89
- Miller, Ted H., 47, 49, 50, 85
- Montesquieu, Barón de, 38, 40
- Mouffe, Chantal, 89
- Nardin, Terry, 41, 85
- Negro Pavón, Dalmacio, 34, 35, 47, 81
- Neill, Edmund, 41, 85
- Newman, Beato John Henry, 61
- Nisbet, Robert, 52-54, 57, 61, 62, 69, 71, 89
- Norman, Jesse, 85
- Nozick, Robert, 61, 89
- Oakeshott, Michael, *passim*
- Oliet Palá, Alberto, 5, 54, 86, 89
- Palacio, Jorge del, 15, 59, 61, 70, 73, 86
- Pascal, Blaise, 6, 19, 38, 70
- Pisier, Évelyne, 33, 44, 64, 82
- Pitkin, Hanna Fenichel, 86
- Podoksik, Efraim, 35, 41, 84, 86, 87
- Quinton, Anthony, 43, 55, 56, 58, 59, 61, 63, 69, 70, 73, 89
- Rivero, Ángel, 44, 53, 55, 57-59, 89
- Ryan, Alan, 62, 82
- Sabine, George H., 35, 36, 44, 47, 49, 82

- Saravia, Gregorio, 15, 18, 38, 41, 46, 48, 49, 51, 54, 82
- Schmitt, Carl, 61, 82, 89
- Scruton, Roger, 31, 34, 42, 43, 46, 48, 51, 52, 59, 68, 86, 89
- Signes Codoñer, Juan, 63, 82
- Silva-Herzog Márquez, Jesús, 60, 66, 68, 70, 73, 78, 86
- Skinner, Quentin, 82
- Slomp, Gabriella, 82
- Smith, Adam, 38, 61
- Sófocles, 63
- Spinoza, Baruch, 26, 38, 40
- Strauss, Leo, 3, 10, 15, 16, 74, 81, 82, 89
- Thompson, Martyn, 86
- Touchard, Jean, 39, 50, 82
- Tregenza, Ian, 5, 24-26, 44, 46-48, 78, 87
- Tseng, Roy, 41, 46, 87
- Tucídides, 15, 63
- Vallespín, Fernando, 31, 32, 35, 36, 48, 49, 64, 82, 87, 89
- Van den Bruck, Arthur Moeller, 61
- Vargas-Machuca, Ramón, 46, 90
- Vélez, Fabio, 31, 35, 36, 41, 62, 78, 83
- Von Hayek, Friedrich Augustus, 6
- Worthington, Glenn, 17, 23, 24, 38, 44, 87

ÍNDICE DE MATERIAS

- Asociación civil, 2, 3, 7, 10, 14, 20-23, 28, 29, 37, 39-43, 67
- Asociación *qua empresa*, 39
- Autoridad, 2, 3, 8-10, 13, 18, 19, 21, 28, 30, 31, 34, 35, 37, 39, 41-45, 57, 58, 64, 74-76
- Behemoth, 36, 79
- Ciencia, 11, 16, 20, 21, 25, 36, 46-48, 51, 89
- Civilización, 23-25, 50, 75
- Civitas*, 21, 28, 29, 33, 36, 37, 41, 76
- Conservadurismo, *passim*
- Constructo, 2-4, 8, 20, 21, 23, 30, 35, 37, 41, 43, 44, 62, 75
- Artificio, 3, 7, 18, 20-22, 30, 35-37, 40, 44, 51, 74, 75
- Automaton*, 35, 76
- Deus mortalis*, 33, 35, 36, 40, 43, 64
- Contrato social, 2, 3, 8, 30, 32, 34, 35, 40, 45, 64, 75
- Epistemología, 3, 9, 13, 45, 47
- Erastianismo, 13, 23

- Escepticismo, 2, 3, 6, 7, 10, 17, 18, 20, 22, 38, 39, 42-45, 50, 55, 56, 62, 72-74, 76, 77
- Escolasticismo, 15, 19, 22, 37, 76
- Estado de naturaleza, 2, 3, 8, 9, 14, 24, 30-32, 74, 75, 78
- Filosofía política, 1-5, 9, 15, 16, 23, 45, 46, 48, 76, 77, 81, 84, 89
- Fundamento metafísico, 5, 6, 48, 49, 61, 72, 73
- Idealismo, 5, 50
- Ideología, 3, 52, 53, 59, 62, 68, 77
- Lenguaje moral
- Del bien común, 22, 26, 38, 43, 56, 75
 - Del individualismo, 12, 25, 26, 37, 38, 42, 72, 74, 75
 - De los lazos comunales, 25, 38, 75
- Ley natural, 3, 6, 7, 9, 14, 15, 17, 25, 48, 49, 61, 73, 77
- Mecanicismo, 37, 47, 48, 76
- Miedo, 15, 16, 23, 24, 27, 28, 30, 32, 33, 47, 55, 73
- Mito, 19, 23, 24, 36, 50, 81
- Nominalismo, 12, 21, 22, 37, 48, 76
- Nomocracia, 39, 45, 68, 76
- Orgullo, 15, 16, 22, 24, 27
- Política
- Política de la fe, 40, 50, 80
 - Política del escepticismo, 39, 42, 76, 80
- Prudencia, 6, 56, 60, 62-65, 73, 75
- Racionalismo, 3, 19, 29, 30, 45, 46, 49-51, 57, 59, 62, 65, 68, 69, 74, 76, 77, 80, 83
- Representación, 9, 10, 44, 47, 48
- Rule of law*, 6, 22, 37, 44, 61, 76, 77
- Soberanía, 3, 9, 15, 16, 21, 23, 28, 31-37, 42-44, 46, 50, 75
- Solipsismo, 22
- Teleocracia, 39
- Teleología, 74, 78
- Telos*, 3, 11, 19, 29, 30, 41, 45, 51, 75
- Teoría de la volición, 17, 45, 47, 76
- Tradición política
- De la voluntad y la razón, 18
 - De razón y naturaleza, 20
 - Del artificio y la voluntad, 1, 7, 18, 20-22, 30, 35-37, 42, 44, 48, 68, 70, 75
- Universitas*, 40